مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه مک‌گیل
مونترال - کانادا

دانشگاه تهران
تهران - ایران

دانش و حکمت در نگاه مولوی

تألیف

دکتر محمدحسین کرمی

استاد بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

تهران ۱۳۸۹

بسم الله الرحمن الرحیم

یادبود

چهل و دومین سال تأسیس

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران دانشگاه مک گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ ۴ ژانویه ۱۹۶۹

قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی

دانشگاه اصفهان

مجموعهٔ متون و تحقیقات عرفانی

۲

زیر نظر

دکتر مهدی محقّق

دکتر سیّد علی اصغر میرباقری فرد

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران
تهران - ایران

دانشگاه مک گیل
مونترال - کانادا

دانش و حکمت در نگاهِ مولوی

تألیف

محمّدحسین کرمی

استاد بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

تهران ۱۳۸۹

مجموعهٔ متون و تحقیقات عرفانی

(۲)

زیر نظر

دکتر مهدی محقّق ـ دکتر سیّدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد

انتشارات:

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل

قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان

تعداد ۱۰۰۰ نسخه از چاپ اوّل

تألیف: دکتر محمدحسین کرمی

دانش و حکمت در نگاه مولوی

مدیر اجرایی مجموعه: محمّدعلی منصوری

لیتوگرافی، چاپ: طیف‌نگار

صحّافی: معین

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۵۵۲-۷۵-۴ ISBN:978-964-5552-75-4

قیمت: ۱۴۰۰۰۰ تومان

تهران ۱۳۸۹

سرشناسنامه	کرمی، محمد حسین، ۱۳۳۹-
عنوان و نام پدید آورنده	دانش و حکمت در نگاه مولوی/ تالیف محمد حسین کرمی؛ زیر نظر مهدی محقق، علی اصغر میر باقری فرد
مشخصات نشر	تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل،۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری	۲۱۶ص.
فروست	قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان. مجموعه متون و تحقیقات عرفانی؛۲.
شابک	۵۰۰۰۰ ریال:۹۷۸-۹۶۴-۵۵۵۲-۷۵-۴
وضعیت فهرست نویسی	فیپا
یادداشت	کتاب حاضر به مناسبت یاد بود چهل و دومین سال تاسیس موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران دانشگاه تهران دانشگاه مک گیل ۴۱ دیماه ۱۳۴۷ ۴ ژانویه ۱۹۶۹ منتشر شده است.
یادداشت	کتابنامه: ص۲۰۱- ۲۱۶.
موضوع	مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق.- - معلومات- - علوم
موضوع	مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. مثنوی- - نقد و تفسیر
موضوع	شعر فارسی- - قرن ۷ق. - - تاریخ و نقد
شناسه افزوده	محقق، ممهدی، ۱۳۰۸- ، ویراستار
شناسه افزوده	میرباقری فرد، علی اصغر، ۱۳۴۲ - ، ویراستار
شناسه افزوده	مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق. : مثنوی. شرح
شناسه افزوده	موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل
رده بندی کنگره	PIR۵۳۰۱/ک۳۶د۲ ۱۳۸۹
رده بندی دیویی	۸فا۱/۳۱
شماره کتابشناسی ملی	۲۲۱۳۴۱۴

ای مبـــدل کرده خاکی را بـه زر   خـــاک دیگر را بکرده بوالبشـــر
کـار تو تبدیــــل اعیــان و عطـا   کار مــن سهو است و نسیان و خطا
سهو و نسیان را مبـدل کن به علـم   من همه خلمم مرا کن صبر و علـم
(مثنوی،۸۲- ۵/۷۸۰)

به عنوان کمترین قدرشناسی

با نهایت احترام و خضوع

به روح تابناک پدر و مادر گرامیم

تقدیم می‌کنم.

فهرست مطالب

درآمد

کتابی که پیش روی شماست، تحقیقی دربارهٔ جایگاه علم و دانش در نظر صوفی و عارف بزرگ اسلامی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در مثنوی شریف است، که به آثار پیش از مولوی بویژه آنهایی که می‌توانسته در نگاه مولوی مؤثر باشد، نیز به صورتی کوتاه پرداخته شده است و در صورت لزوم برای تکمیل و پروردن مطلب به آثار هم‌عصران و حتی کسانی پس از وی هم توجه شده است.

با اینکه عارفان و اندیشمندان بزرگ پیش از مولوی و پس از وی دربارهٔ جایگاه علم و دانش، تقسیمات، ارزش‌ها و اعتبار آن، بحث‌های جالبی ارائه کرده‌اند، اما با اطمینان می‌توان گفت که سخنان هیچکدام از آنان، نه لطافت و زیبایی سخن مولانا، نه ژرفا و عمق آن و نه حتی روشنی و وضوح آن را داراست.

مولوی در مثنوی شریف با بیانی گیرا و با توسل به تمثیل‌هایی بسیار زیبا و خواندنی علم و حکمت را که عمدتاً منشأ معنوی و دینی دارد، مورد بحث قرار داده‌است، اما این مباحث در سراسر مثنوی پراکنده است و به مناسبتها و مقتضاهای مختلف سروده شده‌اند. به همین دلیل انسجام چندانی ندارند و گاهی با هم متناقض می‌نمایند. ما در این تحقیق تقریباً همهٔ آنها را استخراج کرده و کوشیده‌ایم تا آن را به صورتی منسجم و مرتبط تحلیل و ارائه نماییم.

در همین‌جا بر خود لازم می‌دانم که از استاد ارجمند جناب آقای دکتر محمدیوسف نیری که با لطف همیشگی، متن کتاب را به طور کامل مطالعه فرمودند و نکات مهمی را به اینجانب یادآوری نمودند، و همکار محترم جناب آقای دکتر اکبرصیادکوه که تمامی متن را مطالعه و ویرایش فرمودند و سرکار خانم صدیقه محمدی که زحمت تایپ و صفحه‌آرایی آن را متحمل شدند با کمال احترام، تشکر و قدردانی کنم.

همچنین از لطف و همکاری جناب آقای دکتر میرباقری فرد مدیر محترم قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان و اعضای محترم قطب، و از استاد ارجمند جناب آقای دکتر مهدی محقق رئیس محترم انجمن آثار و مفاخر فرهنگی که موجبات چاپ این کتاب را فراهم آوردند بسیار سپاسگزارم.

دکتر محمدحسین کرمی

بهمن ماه ۱۳۸۷- شیراز

مقدمه

علم در لغت به معنی دانستن، یقین کردن، ادراک و دریافتن است (لغ) و به طور عام آنچه را آدمی از طریق حواس ظاهری و قوای باطنی ادراک می‌کند، می‌توان علم خواند. ابن‌سینا علم را چنین تعریف کرده است: «علم آن است که حقیقت چیزی (نه عین چیزی) در نفس ادراک کننده مترسم گردد.» (اشارات، نمط ثالث)

ابن سینا معتقد است که «علم از راه پیوند نفس ناطقه به عقل فعّال که از عقول آسمانی دست می‌دهد صُور معقولات در عقل فعّال است...» (اشارات، ص ۱۴۶)

تهانوی نیز از دیدگاه علما و حکما این تعریف را برای علم آورده است: «العلم بالکسر و سکون اللام فی عرف العلماء یطلق علی معانٍ، منها الادراک مطلقاً، تصوراً کان أوْ تصدیقاً، یقینیاً او غیر یقینی و الیه ذهب الحکماء.»(کشاف اصطلاحات، ص ۱۰۵۵)

در تعریفات جرجانی آمده است: «العلمُ هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. و قال هو حصول صوره الشیء فی العقل... و قیل زوال الخفاء من المعلوم و

الجهل نقیضه... و قیل العلم وصول النفس الی معنی الشیء...»(تعریفات، ص ۱۶۰)

حکمت به چندین معنی آمده است که همگی با علم پیوند دارد. محمّد بن محمود آملی با توجه به موارد به کار رفتهٔ کلمهٔ «حکمت» در قرآن کریم در توضیح معنی آنها نوشته است: «و من یوتی الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً» وجه استدلال بدین آیه آن است که حکمت اگر به معنی موعظه است کما فی قوله «و انزل علیک الکتاب و الحکمه ای الموعظه» و اگر به معنی فهم و علم کما فی قوله «لقد آتینا لقمان الحکمه ای الفهم و العلم... و اگر به معنی بیان و قرآن باشد کما فی قوله «ادع الی سبیل ربک بالحکمه» ای بالبیان و القرآن، جمله راجع با علم است» (نفایس الفنون، ص ۵) در عنوان این کتاب منظور از حکمت علم و فهم است.

بدون پرداختن به بحث‌های دراز دامن و دشوار فلسفی دربارهٔ ماهیت، هویت و حقیقت علم، می‌توان آن را به هر نوع دانش و دانستن تعبیر کرد. اما اندیشمندان و عارفان، محدودهٔ آن را گاهی به صورتی بسیار تنگ و گاهی بسیار وسیع گرفته‌اند. مثلاً سنایی علم را فرق دانستن حق از باطل تعبیر کرده، و انواع علم‌الحیل را علم به حساب نیاورده است:

علم چبود فرق دانستن حقی از باطلی   نی کتاب زرق شیطان جمله از بر داشتن

(دیوان سنایی، ص ۴۷۱)

در حالی که مولوی در تعبیری عام، حتی تمام کارهایی که موجودات زندهٔ غیر انسان انجام می‌دهند و امروزه به غریزه تعبیر می‌شود، یا وجود غریزه در

حیوانات را عامل انجام آنها می‌دانند، مثل نگهداری فرزندان، فرار از خطر، ذخیرهٔ غذا، خانه‌سازی و... تعبیر به علم، آن هم علم خدای‌آموز کرده است. او در داستان شیر و نخجیران از قول خرگوش گفته است:

آنچه حق آموخت مر زنبور را　　آن نباشد شیر را و گور را*
خانه‌ها سازد پر از حلوای تر　　حق بر او آن علم را بگشاد در
آنچه حق آموخت کرم پیله را　　هیچ پیلی داند آن گون حیله را؟

(مثنوی،۱۰۱۱-۱/۱۰۰۹)

علم و دانش همیشه برای انسان ارزشمند بوده است، زیرا مؤثرترین عامل در دگرگونی و بهبود زندگی او بوده و تمامی پیشرفت‌هایی که مرحله به مرحله، در امور مادی و معنوی نصیب انسان شده، همه نتیجهٔ علم و دانش است.

در دو سه قرن اخیر پیشرفت علوم و تکنولوژی چنان سرعت چشمگیری داشته است که ملت‌های مختلف به تناسب برخورداری از آن، از ملل دیگر پیش افتاده‌اند و بدین ترتیب، علم ارزش خود را بیش از پیش به همهٔ جهانیان اثبات کرده است.

امّا امروز پیشرفت تکنولوژی چنان چشم جهانیان را به سوی خود خیره کرده، که اغلب علوم انسانی و راهبردی را مثل عرفان و فلسفه، ادبیات، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اخلاق، علوم دینی و... تحت‌الشعاع قرار داده است. توجه یک‌سویه و بیش از حد به علوم تجربی و فنی، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا واقعاً تکنولوژی و محصولات آن زندگی ایده‌آل را برای بشر فراهم کرده است؟ یا به تنهایی می‌تواند زندگی مناسب و بی‌دغدغه‌ای را برای آدمیان رقم

بزند؟ آیا واقعاً نفس بشریت و اخلاق بشری در قرون اخیر متناسب با تکنولوژی پیشرفت کرده است؟ آیا این پیشرفت‌های تکنولوژیک عوارضی چون تخریب طبیعت و فقر و فلاکت بسیاری از انسان‌های فاقد تکنولوژی را به همراه نداشته است؟ و آیا خطر نابودی، کل ساکنان زمین را تهدید نمی‌کند؟

زندگی ماشینی با مشغله‌های فراوانش، آنقدر انسان را مشغول کرده است، که کمتر کسی به مسیر و مقصد آیندهٔ بشر می‌اندیشد. چه‌قدر خوب بود، اگر انسان به جای این همه شتاب برای به پیش رفتن! اندکی درنگ می‌کرد تا بداند به کجا می‌خواهد برود، چرا می‌خواهد برود و سرانجام نتیجهٔ این همه رفتن چه خواهد بود؟

خدمتی که علوم و تکنولوژی در آسایش و رفاه مادی انسان کرده، آنقدر عظیم، چشمگیر و فراگیر است که هیچ‌کس، حتی تارک دنیاها نیز نمی‌توانند منکر آن شوند، یا از آن برخوردار نشوند. چه کسی می‌تواند ارزش هواپیما را انکار کند؟ فاصله‌ای را که انسان با هزاران دشواری و خطر در مدت یکسال طی می‌کرد، هم اکنون با هواپیماهای فوق سرعت صوت در چند ساعت، با آسایش کامل طی می‌کند. اغلب تکنولوژی‌هایی که در خدمت انسانند، چنین‌اند.

اما، اما مگر هدف همهٔ علوم و فنون، رساندن انسان به آرامش و سعادت بیشتر نیست؟ رفاه مادی فراهم شده، جسم انسان‌ها در آسایش است، ولی آرامش روحی و روانی، طمأنینه و سکون چطور؟ آیا راهی وجود دارد و دانشی هست که به عموم انسان‌ها آرامش ببخشد و روح انسان‌ها را با هم، چنان نزدیک کند که هر انسانی واقعاً خود و دیگران را مانند اعضای یک پیکر بداند، و خود را شریک

رنج و آسایش دیگران بشناسد؟ تا زمانی که خرد جمعی بشریت به ضرورت این امر پی نَبَرَد، همچنان فنون و تکنولوژی به پیش می‌رود و جسم انسان‌ها روز به روز آسوده‌تر می‌شود، اما گره‌های روحی و عقده‌های روانی همچنان ناگشوده می‌ماند و حتی پیچیده و گسترده‌تر می‌شود، و وای به حال بشریت، اگر روزی این عقده‌های ناگشوده بخواهد با محصولات تکنولوژی مثلاً با بمب‌های اتمی گشوده شود!

باید اذعان کرد که خرد جمعی انسان‌ها در طول هزاران سال زندگی اجتماعی، پیشرفت فراوانی کرده است، به عنوان مثال اگر هر فرد انسان در گذشتهٔ دور، قدرتی می‌یافت به اندازهٔ توان خود، دیگران را به بردگی می‌گرفت و چنانچه پادشاهی قدرتمند پدید می‌آمد، سایر کشورها را به خاک و خون می‌کشید. اما امروزه این حس فروکش کرده است و انسان نسبت به گذشته بسیار خویشتن‌دار شده است، در عین حال به تناسب رشد فنون و تکنولوژی، انسانیت انسان رشد نکرده است. در اینکه جامعهٔ مدرن ما، از فقر معنویت و نوع دوستی رنج می‌برد، هیچ تردیدی نیست و لازم است انسان دوباره نگاهی عمیق به گذشته بیندازد و شیوه‌ها و پیشنهادها و راه‌کارهای گذشتگان را دوباره مرور کند، شاید به کمک آنها بتواند اشتباهات خود را تصحیح کند و به راه‌های مناسب‌تری برای زندگی دست یابد.

با این مقدمه به بررسی علم و دانش در دیدگاه عارفان می‌پردازیم و بویژه اندیشه‌های والا و انسانی یکی از بزرگ‌ترین آنان را واکاوی می‌کنیم، تا ببینیم نظر او و سایر عارفان در مورد علم و دانش و شیوه‌های برخورداری از آن چگونه

است. شاید طرح دوبارهٔ دیدگاه‌ها و اندیشه‌های نخبگان و بزرگانی چون مولانا بتواند در تعدیل، اصلاح و بهبود اندیشه‌های انسان معاصر نقشی داشته باشد!

منشأ علم و دانش

عارفان سرچشمهٔ دانش‌های انسانی را خداوند تبارک و تعالی می‌دانند که در مرتبهٔ نخست به طور مستقیم به آدم آموخت که «عَلَّمَ آدمَ الأسماءَ کُلَّها» (بقره/۳۱)، همان‌طور که مولوی گفته است: «آدم خاکی ز حق آموخت علم» و در مرحلهٔ بعد دانش‌های الهی از طریق انبیاء به سایر انسان‌ها منتقل می‌شود. به همین دلیل است که عزالدین کاشانی دربارهٔ علم نوشته است: «مراد از علم نوری است مقتبس از مشکات نبوت، در دل بندهٔ مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای. و این علم وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج.»(مصباح‌الهدایه، ص۵۹) او سپس این اقتباس را به پیامبر اسلام (ص) اختصاص داده و تصریح کرده است که: «بدان که مصدر و منشاء جملهٔ علوم، حضرت الهی است و اول موردی که فیض علم ازلی بر او فایض شد، قلب مصفای مصطفوی و نفس مزکّای نبوی بود.»(همان، ص ۶۰ و ۶۱) نجم دایه مبحث سیر و سلوک عالمان و زاهدان و... را با همین منظر نگریسته و سخن خود را با حدیث «العلماء ورثَة الأنبیاء»(جامع صغیر، ج۲، ص۱۹۱)، آغاز کرده است و سپس در ادامه، این حدیث را نیز نقل کرده که «إنَّ الأنبیاء لَم یُورثُوا دیناراً

وَ لا دِرهَماً وَلٰكِنَّهُم يُورِثُوا العِلمَ، فَمَن أخَذَ بِهِ فَقد أخَذَ بِحَظٍ وافـرٍ.»(مرصـادالعباد، ص ۸۱ و ۴۸۰)

مولوی نیز منشاء تمامی دانش‌های بشری را از نتایج وحی حـق، بـه انبیـاء شمرده است. او داستانی نقل کرده کـه هـر روز گیـاهی تـازه در مـسجدالاقـصی می‌رویید و خاصیت و نفع و ضرر خود را برای سلیمان باز می‌گفت و طبیبان این مطالب را از سلیمان می‌آموختند. او در ادامهٔ همین داستان چنین سروده است:

این نجوم و طـبّ وحـی انبیاسـت — عقل‌وحس را سوی بی‌سو،ره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیـست — جـز پـذیرای فـن و محتـاج نیـست
قابل تعلیم و فهم اسـت ایـن خـرد — لیـک صـاحب وحـی تعلـیمش دهـد
جمله حرفت‌ها یقین از وحـی بـود — اوّلِ او، لیـــک عقـــل او را فـــزود

(مثنوی، ۹۸-۴/۱۲۹۴)

او در ادامهٔ این مطلب که اصل حرفه‌ها از وحی است و عقل انـسان‌هـا آن را از صاحب وحی آموخته و توسعه داده و بر آنها افزوده است، چنـین اسـتدلال کرده است که عقل آدمیان قدرت آفرینندگی و ابداع ندارد، بلکه خاصـیت اصـلی آن استعداد یادگیری است، به طوری که بدون آموزش و بدون استاد هیچ پیشه‌ای را نمی‌تواند خلق کند.

نیاز انسان به استاد و مرشد

مولانا معتقد است که انسان همیشه به استاد و مرشد نیازمند بوده و هست. با اینکه انسان هوشمندترین موجود روی زمین است و با قدرت ابتکار و زیرکی خود فرمانروای عالم شده است و با تدبیر و مکر موی شکافی می‌کند، اما خالق و مبدع نیست و در تمام کارهایش نیازمند استاد و معلم است. او برای اثبات نظر خود پرسیده است که آیا هیچ حرفه و شغل و دانشی وجود دارد که عقل ما بدون راهنما و استاد آموخته یا ایجاد کرده باشد؟ و خود پاسخ منفی داده است.

هیچ حرفت را ببین کاین عقل ما / تاند او آموختن بی‌اوستا؟
گرچه اندر مکر موی اشکاف بد / هیچ پیشه رامِ بی‌اُستا نشد
دانشِ پیشه از این عقل ار بدی / پیشه‌ای بی اوستا حاصل شدی

(مثنوی، ۱۳۰۰-۴/۱۲۹۸)

بدیهی است که منظور مولوی از استاد در این ابیات، در درجهٔ نخست خداوند است که معلم حضرت آدم و سایر پیامبران بوده است و پس از وی همهٔ پیامبران و اولیاء و سرانجام صاحبان سایر علوم است.

او همین مطلب را بار دیگر در دفتر پنجم تکرار و تأکید کرده است که:

این عمل وین کسب در راه سداد / کی توان کرد ای پدر بی اوستاد؟
دون‌ترین کسبی که در عالم رود / هیچ بی‌ارشاد استادی بود؟

(همان، ۵/۱۰۵۳)

پس انسان آفریننده نیست، آموزنده و گسترنده است و سرچشمهٔ همهٔ دانش‌هایش دانش خداوندی است و حضرت آدم (ع)، به استناد آیه «عَلَّمَ آدمَ الأسماءَ»، دانش خود را مستقیماً از خداوند آموخته است، و مولوی با توجه به همین آیه گفته است: آدم خاکی ز حق آموخت علم. آدم با استعدادی که آن نیز از سوی خداست، در هر رگش استعداد هزاران علم بود، از بسیاری از رازها آگاه بود و می‌توانست از ظاهر پی به باطن ببرد.

بوالبشر کو عَلَّم الأسما بگ است / صدهزاران علمش اندر هر رگ است
اسم هرچیزی چنان کان چیز هست / تا به پایان جان او را داد دست
هرکه آخر مؤمن است اول بدید / هرکه آخر کافر، او را شد پدید

(همان،۳۶-۱/۱۲۳۴)

اما این قدرت را همهٔ انسان‌ها ندارند، بلکه اختصاص به پیامبران و اولیاء دارد، که مولوی، از آنها تعبیر به «دانا» کرده است. به همین جهت از هر اسمی ما فقط پی به ظاهر آن می‌بریم، اما انبیاء و اولیا که علمشان به علم الهی پیوسته است، از باطن آن نیز آگاهی دارند.

اسم هر چیزی تو از دانا شنو / سِرّ رمز عَلَّم‌الاسماء شنو
اسم هرچیزی بر ما ظاهرش / اسم هر چیزی بر خالق سرش
نزد موسی نام چوبش بد عصا / نزد خالق بود نامش اژدها

بد عمر را نام اینجا بت‌پرست   لیک مؤمن بود نامش در الست
حاصل آن آمد حقیقت نام ما   پیش حضرت کان بود انجام ما
... چشم آدم چون به نور پاک دید   جان ز سرّ نام‌ها گشتش پدید

(همان، ۴۶-۱/۱۲۳۸)

بدیع‌الزمان فروزانفر، در شرح این ابیات نوشته است: «مولانا این آیه را بدین صورت توجیه می‌کند که اسم حقیقی هر چیزی آن است که مناسب فعلیّت اخیر و شخصیت واقعی او باشد و خدا این دانش را به آدم آموخت تا سرانجام کار هرچیز و هرکس را بشناسد و بداند و مطابق آن شخصیت وی را تمییز دهد نامی یا صنعتی برای او تعیین کند، که چون بر وفق آخرین فعلیّت و صورت نفسانیش تعیین شده بود، هرگز تغییر و تبدیل نمی‌یافت. این مسئله مبتنی بر آن است که صوفیه می‌گویند: اشیاء از آغاز تکوّن و آفرینش در معرض تغیّر و تبدّل واقع‌اند و انسان به حسب قلب و قالب پیوسته تحول می‌پذیرد و اطوار و شؤون مختلف بر قلب او عارض می‌گردد و این تحول تا وقت مرگ مستمر است، و صورت هر چیز از جمله انسان، فعلیّت اخیری است که قلب یا نفس وی بدان متحقق می‌شود و حشر او نیز به همان صورت خواهد بود و بدین جهت می‌گویند که: کار به عاقبت و خاتمت باز بسته است.» (شرح مثنوی شریف، ج۲، ص ۴۵۴)

چنانکه بیان شد، از نظر مولانا، پیامبران در برخورداری از دانش الهی با دیگران تفاوت دارند، آنها مستقیماً به دریای علم الهی اتصال دارند و از آن بهره می‌برند، در حالی که دیگران باید با واسطه‌هایی از آن بهره‌مند شوند. پیامبر اسلام

یکپارچه جان است، در نتیجه به وسیلهٔ خداوند رحمان، قرآن می‌آموزد، «الرحمان، علّم القُرآن» (الرحمن/۱)، اما سایر انسان‌ها وابسته به تن و قالبند، پس به واسطهٔ قلم آموزش می‌بینند.«الذی علّم بالقلم» (علق/۴)

مصطفایی کو که جسمش جان بود — تا که رحمان علّم‌القرآن بود
اهل تن را جمله علّم بالقلم — واسطه افراشت در بذل کرم

(همان، ۵۹۳-۳/۵۹)

بر اساس آنچه نوشتیم، نظر مولوی دربارهٔ لزوم داشتن معلم و استاد، و آموزش زیر نظر آنها مشخص شد. همچنین معلوم گردید که خداوند متعال نخستین معلم، و پس از خداوند تعالی انبیاء، معلمان و استادان بشریت بوده‌اند.

چنانکه دیدیم مولوی حتی برای فروترین کار و کسب‌ها نیز وجود استاد را لازم شمرده است. بدیهی است که هرچقدر کار با اهمیت‌تر و پیچیده‌تر باشد، نیاز به استاد نیز بیشتر خواهد بود. والاترین و ارزشمندترین علم و دانش در نظر مولوی و دیگر عارفان آن است که انسان را به منشاء دانش، یعنی خداوند تعالی برساند و طبیعتاً این امر به طور اخص نیاز به استادی راه‌شناس دارد که پس از انبیاء در حکم عالی‌ترین معلمان و استادان تلقی می‌شوند و از آنان با عناوینی چون، پیر، مرشد، قطب‌وقت، شیخ، قلاووز، راهبر، راهدان و... یاد شده است.

گزینش مرشد تقریباً در تمامی‌متون صوفیه مورد تأکید قرار گرفته و مولانا از همان اوایل مثنوی تا پایان آن، بارها به تصریح یا در قالب تمثیل این امر را سفارش و تأکید و تکرار کرده است. در همان نخستین حکایت مثنوی، یعنی داستان کنیزک، بر لزوم مرشدی به حق پیوسته تأکید شده است. این داستان

تمثیلی که مولوی آن را حکایت حال خود دانسته، کنیزک نماد خود او، زرگر نماد دانش‌های ظاهری و زرق و برق‌های دنیوی است، طبیب غیبی نماد مرشد و به طور اخص شمس تبریزی است و پادشاه لایق و حقیقی، نماد حضرت حق است. در زیر فقط چند نمونه از مواردی را که مولانا به طور صریح به لزوم گزینش مرشد اشاره کرده، ملاحظه می فرمایید:

اندرین وادی مرو بی این دلیل　　　لا احبّ الآفلین گو چون خلیل...

(همان،۱/۴۲۶)

مولوی با یک تمثیل راهی را که سالک باید طی کند به مسیری که کاروانیان طی می‌کرده‌اند، تشبیه کرده و عوامل مختلف فریبنده را به انواع خوف و خطرها، از جمله بانگ دوستانه و فریبندهٔ غول‌ها تشبیه کرده است و گفته است که بدون قلاووز و راهنما، حتی راه‌هایی که بارها رفته‌ای را نمی‌توانی بروی. پس:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر　　　هست بس پر آفت و خوف و خطر

آن رهی که بارها تو رفته‌ای　　　بی قلاووز اندر آن آشفته‌ای

پس رهی را که ندیدستی تو هیچ　　　هین مرو تنها، ز رهبر سر مپیچ...

(همان،۵-۱/۲۹۴۳)

مولوی در همین دفتر اول، ابیاتی از زبان حضرت پیامبر (ص) خطاب به علی (ع) سروده، که با این موضوع مربوط است:

گفت پیغمبر علی را کای علی　　　شیر حقی، پهلوانی، پر دلی

لیک بر شیری مکن هم اعتمید　　　اندر آ در سایهٔ نخل امید

انـــدر آ در ســـایهٔ آن عـــاقلی کـــش ندانـــد بـــرد از ره نـــاقلی...

(همان،۶۱-۱/۲۹۵۹)

عارفان مراتب ظاهری و دنیایی افراد را ملاک مناسبی برای مشخص کردن مرید و مراد ندانسته‌اند و با عنایت به آیهٔ ۷۸ سورهٔ کهف، ماجرای خضر و موسی (ع) را نمونه‌ای از راهبری و همراهی مرید و مراد دانسته و بر اطاعت بی‌چون و چرای مرید تاکید کرده‌اند. در داستان موسی و خضر با اینکه حضرت موسی پیامبر خدا بود یا مقرّر بود که به مرتبهٔ نبوت برسد، اما در همراهی با خضر به اطاعت بی‌چون و چرا مأمور بود و سرانجام چون چندبار پیمان را نادیده گرفت، خضر او را از خود راند.

چون گرفتت پیرهین تسلیم شو همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق تا نگوید خضر: رو هذا فراق

(همان،۷۰ و ۱/۲۹۶۹)

خواجهٔ شیراز نیز همین مطلب را چه زیبا یادآوری و تاکید کرده‌اند:

طی این مرحله بی همرهی خضرمکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

(دیوان حافظ، ص ۳۶۷)

مولوی در دفتر دوم نیز آورده است:

گفت حق اندر سفر هر جا روی باید اول طالب مردی شوی

(همان ،۲/۲۲۲)

یا:

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر　　دامن آن نفس کش را سخت‌گیر
(همان، ۲/۲۵۲۸)[1]

حجاب شدن استاد و مرشد

مولانا با وجودی که این همه تأکید بر گزینش پیر و استاد و مرشد دارد، از سوی دیگر نگران است که مبادا همین پیر پرده‌در و حجاب‌گشا، خود حجاب واقع شود. نخستین اشکال پیر و معلم این است که واسطه است. واسطهٔ میان سالک و حق. او از حق می‌ستاند و به سالک می‌رساند. با اینکه کارش فایده رسانی است، اما مانع اتصال مستقیم سالک با حق است، روی پوش است.

مولوی برای تفهیم این امر، از تمثیل ابر کمک گرفته است. ابر واسطهٔ نزول باران و مایهٔ زندگی است. اما نباید پرده و روی‌پوش بر ماه ایجاد کند. ابر باید با فروباریدن، سودمند و زندگی بخش باشد، اما روی‌پوش و حجاب واقع نشود. درست مانند زمانی که هوا کاملاً روشن (ماهتابی یا آفتابی) است و باران هم می‌بارد.

من نخواهم لطف حق با واسطه　　که هلاک قوم شد این رابطه
یا مگر ابری شود فانی راه　　تا نگردد او حجاب روی شاه

---

[1] برای دیدن نمونه‌های بیشتر به نشانی‌های زیر از مثنوی رجوع شود:
(۱/۳۲۲۰-۲۷)، (۲/۱۹۸۹)، (۲/۳۶۹۹)، (۳/۵۸۸-۹۰)، (۴/۱۴۲۹-۳۰)، (۴/۳۲۵۶-۶۴)، (۴۲-۵/۷۴۰)، (۵/۱۲۷۸-۸۱)، (۵/۲۵۲۴)، (۶/۳۷۸۴)، (۶/۴۵۰۳ ۴) این‌ها و ده‌ها نمونهٔ دیگر.

صورتش بنماید او در وصف لا — همچو جسم انبیا و اولیا
آنچنان ابری نباشد پرده بند — پرده در باشد به معنی سودمند
آنچنانک اندر صباح روشنی — قطره می‌بارید و بالا ابر، نی
(همان، ۷–۵/۷۰۳)

وقتی که پیر و مرشد با آن همه خلوص حجاب واقع می‌شود، معلم و استاد بیش از او حجاب خواهد شد و وجود او به جای اینکه چشم شاگردان را بر روی حق بگشاید، چشم‌بندی بر چشمان آنان فرو می‌هلد و مانع حقیقت‌بینی آنها می‌شود.

شیوهٔ تعلیم در قرآن کریم و مثنوی

شیوه‌ای را که مولوی برای سرودن مثنوی انتخاب کرده، شباهت فراوانی به قرآن کریم دارد. این شباهت‌ها از جهات بسیاری است و نشان می‌دهد که مولوی با علم و تعمد آن را انتخاب کرده است. شاید به همین دلیل است که اقبال لاهوری سروده است:

من نمی‌گویم که آن عالی جناب   هست پیغمبر ولی دارد کتاب*

مثنوی معنوی مولوی   هست قرآنی به خط پهلوی

در زیر چند مورد از شباهت‌های مثنوی با قرآن کریم بیان می‌شود:

۱- هدف: بدون تردید کتاب‌های آسمانی از جمله قرآن کریم برای ارشاد و راهنمایی انسان‌ها نازل شده است و اگر با دقت تأمل شود، معلوم می‌شود که هدف مولوی نیز از سرودن مثنوی ارشاد، راهنمایی و تعلیم بوده است و از نخستین بیت مثنوی که داستان جدایی و فراق را به یاد انسان می‌آورد تا آخرین بیت مثنوی که معلوم نبود پایان آن باشد، هیچگاه حتی برای لحظه‌ای این موضوع فراموش نشده است. مولوی بیت اول را با بشنو از نی آغاز کرده است، هرچند

نی می‌تواند نماد حق، انسان کامل، روح، باطن و... باشد، اما به هر حال مولوی «بشنو» را به کار برده است و شنیدن با گوش انجام می‌شود، یعنی نخستین سفارش مولانا شنیدن و آموختن است و جالب اینکه در آخرین بیت مثنوی آمده است:

در دل من آن سخن زان میمنه است　　زانک از دل جانب دل روزنه است

در این بیت دیگر نیازی به واسطه‌هایی چون گفتن و شنیدن نیست، خودِ دل ادراک می‌کند! حتی اگر این امر اتفاقی رخ داده باشد، آیا از شنیدن با گوش تا ادراک با دل که سیر معنوی شگفت‌انگیزی است، به کمال رسیدن ادراک آدمی‌و تکامل تعلیم را نشان نمی‌دهد؟

۲- معروف است که نخستین آیه‌ای که بر پیامبر اکرم(ص) نازل شد، «اقرأ باسم ربک الذی خلق»(علق/۱) بود یعنی با بخوان آغاز شده است. همچنین آیات فراوانی مخصوصاً در سوره‌های مکی با «قل» یعنی بگو آغاز شده است. یعنی خداوند به پیامبر گرامی اسلام تعلیم و تلقین می‌کند که سخن بگوید. آیا مولوی با تعمد لفظ «بشنو» را انتخاب نکرده است تا هم پیروی از شیوهٔ قرآن و هم ادامهٔ آن باشد؟

۳- شباهت دیگر میان مثنوی معنوی با قرآن کریم، شیوهٔ تنظیم آنهاست. مفسران به حق نوشته‌اند که سورهٔ حمد چکیده و خلاصهٔ کل قرآن کریم است. (مجمع‌البیان، ص۸۷) و تمامی‌مفاهیم بلند قرآن کریم در این سورهٔ کوتاه جمع

شده است. مثنوی معنوی نیز چنین است. هجده بیت آغازین مثنوی چکیده و خلاصه‌ای کوتاه و ارزشمند از کل مثنوی است.

۴- شباهت مهم دیگر مثنوی معنوی با قرآن کریم، شیوهٔ تمثیلی آن‌ها است. هم قرآن کریم و هم کتاب‌های آسمانی دیگر بر تمثیل مبتنی هستند. آقای کریم زمانی در این باره نوشته‌اند: «اصولاً ذهن فطری بشر با تمثیل سازواری دارد، از این رو یکی از شیوه‌های تعلیمی کتب آسمانی و روش‌های بلاغی مؤثر پیامبران و مصلحان و مربیان بشر، ارسال مثل بوده است، زیرا تمثیل بجا و گویا، از خشکی سخن می‌کاهد و ذهن مخاطب را به سوی مقصود گوینده می‌انگیزد.» (میناگر عشق، ص ۸۵۹)

نیازی به توضیح نیست که مثنوی معنوی سرآمد آثار تمثیلی فارسی است و یکی از دلایل عمدهٔ زیبایی مثنوی و برتری آن بر آثار دیگر، قدرت شگفت‌انگیز مولوی در استفاده از تمثیلات کوتاه، بلند و تو در تو در تفهیم مطالب آموزنده، بلند و عمیق به خواننده است. که اغلب آنها حاصل تداعی‌هایی است که مانند امواجی از درون دریا کردار مولوی سربر آورده‌اند.

۵- از ویژگی‌های مشترک و مشابه دیگر قرآن کریم و مثنوی معنوی این است که چون هر دو برای ارشاد انسان‌ها به وجود آمده‌اند، متناسب با احوال انسان‌ها و اموری که در جهان با آنها روبر هستند، دارای مطالب بسیار متنوع و رنگارنگ هستند و انسان‌ها نیز بنا بر استعداد خود از آنها برخورداری‌های متفاوت و متنوعی دارند. یکی ایمان می‌آورد یا ایمانش افزون می‌شود و دیگری کافر یا بی‌ایمان‌تر می‌شود. «یضِلُّ به کَثیراً وَ یهدی به کثیراً »(بقره/۲۶)

در نبـــی فرمـــود کـــین قـــرآن ز دل   هـــادی بعـــضی و بعـــضی را مـــضلّ

(همان، ۶/۶۵۶)

آنچه بیان شد برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک قرآن کریم و مثنوی است و با دقت و تأمل موارد مشابه فراوانی می توان یافت.

ارزش علم در دیدگاه مولانا

زمانی که از ارزش علم در نظر مولوی و سایر عارفان سخن به میان می‌آید، با توجه به برخی از ابیات معروفی که بر سر زبان‌هاست، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود، این است که آیا علم و دانش در نظر عارفان و اهل تصوف مفید و ارزشمند است یا مضر و بی‌ارزش. آنها طرفدار علم و دانش و آموزشند، یا آن را علم بنای آخُر می‌دانند و از آن منع می‌کنند؟

نخستین نکته‌ای که در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود، این است که همهٔ عارفان اسلامی، سیره، روش، اعتقاد و هستی خود را بر پایهٔ دین اسلام بنا نهاده‌اند و در آیه‌های فراوانی از قرآن کریم که دستورالعمل زندگی مسلمانان است، ارزش علم مورد توجه و تأکید قرار گرفته است و انسان‌ها به آموزش علم ترغیب شده‌اند. جالب است یادآوری شود که در قرآن کریم بیش از ۷۸۰ بار واژهٔ علم و مشتقات آن به کار رفته است. حدود ۲۰۵ بار از خداوند با صفت اعلم و علیم یاد شده و حدود ۱۰۰ مرتبه حکیم خوانده شده است، بارها انسان‌ها به دانستن، تفکر، تعقل و تفقه فرا خوانده شده‌اند، و ۲۴ بار فعل امر «اعلموا» به کار رفته است. (ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم ذیل علم و حکم) و در

چندین آیه از عالمان ستایش شده، مانند «إنّما یخشی‌الله من عباده العلماءُ» (فاطر/۲۸) و «هَل یَستوی الذّینَ یَعلَمون وَ الذّینَ لایَعلمون» (زمر/۹) و در بسیاری از آیات عالمان و دانایان بر جاهلان ترجیح نهاده شده‌اند و نادانان مورد نکوهش قرار گرفته‌اند. علاوه بر قرآن کریم در احادیث پیامبر (ص) و ائمهٔ دین علیهم‌السلام، بارها و بارها به علم‌آموزی سفارش شده است.

احادیث مشهور در این زمینه فراوان است، مثل «اطلبوا العِلمَ وَ لَو بِالصّینِ»(جامع صغیر، ج۱، ص۱۶۸) یا «الحِکمَة ضاله المُؤمِن» (همان، ج۲، ص ۹۷) یا «خُذ الحکمة أنّی کانت»(احادیث مثنوی، ص ۴۴)، «طلب العلم فریضة علی کل مسلم»(کیمیای سعادت، ص ۱۳۱)

متقابلاً در اسلام جهل آنچنان ناپسند است که حتی نعمت شخص جاهل، همچون باغی در زباله‌دان تصویر شده است: «نِعمه الجاهلِ کَرَوضة فی مَزبَله» (احادیث مثنوی، ص ۴۴)

همچنین مؤمن عالم هفتاد درجه از مؤمن عابد برتر شمرده شده است: فضل المؤمن العالم علی مؤمن العابد سبعون درجه (احیاء العلوم، ص ۳۰)

با عنایت به پایبندی عارفان و اهل سیر و سلوک به مقتضیات دین، ایشان به آیات و احادیثی که در آنها سفارش به آموختن علم و دانش شده است، بسیار توجه کرده‌اند و از آنها به عنوان حجت و برهان بهره برده‌اند. و بخش قابل توجهی از آثار خود را به این امر اختصاص داده‌اند. نجم دایه در بحث از علم، به احادیث «العلماء ورثه الانبیاء» و إن الانبیاء لم یورثوا دیناراً و درهماً ولکنّهم یورثوا العلمَ..»(صص ۸۱-۴۸۰) استناد کرده و نوشته است: «بدان که علم

شریفترین وسیلتی است قربت حق را و صفت حق است و به وسیلت علم به درجات عُلی توان رسید که َوالذین أوتوا العِلم دَرَجات(مجادله/۱۱)» (مرصادالعباد، ص۴۸۰) همچنین ایشان در خصوص فضیلت علما بر مومنان نوشته‌اند: «در روایت می‌آید از ابن عباس _رضی‌الله عنه_ که علما را بر مؤمنان فضیلت است به هفتصد درجه، در میان هر درجه‌ای پانصدساله راه است.»(همان، ۴۹۴)

پیش‌تر از نجم دایه، در آثار عارف و حکیم بزرگ، سنایی غزنوی نیز به علم و دانش توجه ویژه‌ای شده است. مثلاً با توجه به ماجرای اصحاب کهف و حلال شمردن صید از سگ آموزش دیده در شرع،* سنایی سگ عالم را از انسان جاهل برتر دانسته است:

عالَم علم عالمی است فراخ   بخ بخ آن را که شد در او گستاخ
ننگ دارد بسی به طبع و به دل   سگ عالم ز آدم جاهل

(حدیقه الحقیقه، ص ۳۱۸)

حکیم سنایی معتقد است که علم، انسان را به درگاه خداوند هدایت می‌کند و او را به بهشت می‌برد، و متقابلاً نداشتن علم جز گمراهی و محرومیت از درگاه الهی و رفتن به دوزخ نتیجه‌ای نخواهد داشت.

علم سوی در اله برد   نه سوی مال و نفس و جاه برد
... هرکه را علم نیست گمراه است   دست او زان سرای کوتاه است
مرد را علم ره دهد به نعیم   مرد را جهل در برد به جحیم

علم باشد دلیل نعمت و ناز　　خنک آن را که علم شد دمساز

(همان، ص ۳۱۵)

عطار نیشابوری به نقل از عارف سترگ، فتح موصلی، علم و حکمت را همچون آب و غذا برای ادامهٔ زندگی انسان لازم شمرده است: «ای مردمان نه هرکه طعام و شراب از بیمار بازگیرد بمیرد؟ گفتند بلی، گفت همچنین دل که از علم و حکمت و سخن مشایخ بازگیرد، بمیرد.» (تذکره الاولیاء، ص۲۹۶)

عطار همین مطلب را در اشعار خویش نیز آورده است:

چو تن را قوت باید تا فزاید　　ز دانش نیز جان را قوت باید

(اسرارنامه، ص ۲۴۴)

او در جایی دیگر دانش را به منزلهٔ چراغی دانسته که راه انسان‌ها را روشن می کند تا سرنگون در چاه نیفتند و بی دانشان را از آسایش بی‌بهره شمرده است:

چراغ علم و دانش پیش خود دار　　وگرنه در چه افتی سرنگونسار

کسی کو را چراغ دانشی نیست　　یقین دانم که در آسایشی نیست

(همان، ص ۷۵)

بنگرید که مولوی با کلامی سحرانگیز و دلنشین مفهوم دو حدیث شریف نبوی را چگونه در قطعه‌ای از اشعار مثنوی گنجانده است! در حدیثی از قول پیامبر اکرم (ص) خواب دانشمند عبادت شمرده شده است: «نوم العالم عباده و نَفَسُهُ تَسبیح» (احادیث مثنوی، به نقل از کنوزالحقایق، ص۱۴۰) و با عبارتی دیگر

خفتن با علم بر نماز با جهل ترجیح نهاده شده است: «نوم علی علم خیر من صلاةٍ علی جهل» (همان، ص۱۴۰ و جامع الصغیر، ج۲، ص۱۸۷)

و حدیث دیگر حکایت سیری‌ناپذیری عالمان از علم است که «منهومان لایشبعان، طالب‌الدنیا و طالب العلم.» (احادیث مثنوی) مولانا فرموده است:

نوم عالم از عبادت به بود   آنچنان علمی که مُسْتَنْبِه بود
آن سکون سابح اندر آشنا   به ز جهد اعجمی با دست و پا
اعجمی زد دست و پا و غرق شد   می‌رود صبّاح ساکن چون عُمُد
علم دریایی است بی حد و کنار   طالب علم است غواص بحار
گر هزاران سال باشد عمر او   او نگردد سیر خود از جست‌وجو
کآن رسول حق بگفت اندر بیان   اینکه منهومان، هما، لا یشبعان...

(مولوی، ۳۸۸۳-۶/۳۸۷۸)

مولوی معتقد است آنچه آدمی را بر سایر موجودات برتری و سروری داده است، علم است، به طوری که آدمیان با هنرِ علم، تمام موجودات خشکی و دریا و حتی دیو و پری را مسخر خود کرده یا از زمین فراری داده است. او در داستان زیبای شیر و نخجیران، این مطلب را چنین توضیح داده است:

خاتم ملک سلیمان است علم   جمله عالم صورت و جان است علم
آدمی را زین هنر بیچاره گشت   خلق دریاها و خلق کوه و دشت
زو پلنگ و شیر ترسان همچو موش   زو نهنگ بحر در صفرا و جوش
زو پری و دیو ساحل‌ها گرفت   هر یکی در جای پنهان جا گرفت

(همان، ۳۵-۱/۱۰۳۰)

مولوی در مجلس هفتم از مجالس سبعه از قول حسن بصری، حدیثی مفصل از پیامبر اکرم(ص) نقل کرده است که: خداوند وقتی عقل را آفرید آن را از جهات مختلف ارزیابی کرد و مسئولیت‌ها و کارآیی‌های عقل را یادآوری فرمود. او پس از برشمردن ممیّزات عقل گفته است که خداوند برای نشان دادن فضیلت‌های عقل، سنگ محکّ و ترازویی می‌خواست تا میزان صفا و خلوص و پاکی و بی‌عیبی این نقد ظاهر شود. سپس افزوده است: «ترازو تنها نه این است که بر دکان‌ها آویخته‌اند در بازارها، ترازو آیت حق است و سرّ خداست و تمییز علم است که آن ترازوی روحانی، میزان آسمانی است... »(مجالس سبعه، ص ۱۱۶)

مولوی علم را ترازوی روحانی خداوند در وجود آدمی دانسته است و گزینش خوب و بدهای آدمی را به علم نسبت داده است. این ترازوی روحانی حتی اندازهٔ سبکی عقل سبک عقلان را نیز بدانها می‌نماید تا تدارک آن کنند. او سپس با یک تمثیل، علم و حکمت را در وجود آدمی، مانند قدرتی دانسته، که خداوند در گیاهان نهاده است که از باد و هوا و از آبی که در میان گل و لای وجود دارد، بهترینش را برای ادامهٔ حیات و پرورش خود جذب می‌کند، یعنی علم برای آدمی مثل آب و هوا برای گیاه است! او سپس نوشته است: «پس باد علم و آب علم از بهر نهال نهاد آدمی فرستاده‌اند، که «العلم حیاة القلوب و العمل کفّارة الذنوب....» اگر سینهٔ گرم داری، نسیم علم و حکمت درخت‌وار بکش، اگر جگر بریان داری، از آب حیات عمل، تشنه‌وار بچش.»(همان، ص۱۱۷)

مولوی در یکی از حکایت‌های مثنوی، که در آن حضرت موسی (ع) از خداوند می‌پرسد که چرا موجودات را می‌آفرینی و سپس هلاک می‌کنی؟، از زبان خداوند پاسخی داده است که هم ارزش علم و دانش را به خوبی نشان داده و هم ارزشمندی پرسش‌هایی که برای آگاهی و دانستن است، به خوبی بیان شده است.

مولانا این‌گونه پرسش‌ها را برخاسته از علم و حتی نیمی از علم دانسته است:

... زانک نیم علم آمد این سوال ‌‌ هر برونی را نباشد این مجال

هم سؤال از علم خیزد هم جواب ‌‌ همچنان که خار و گل از خاک و آب

هم ضلال از علم خیزد هم هدی ‌‌ همچنان که تلخ و شیرین از ندی

زآشنایی خیزد این بغض و ولا ‌‌ وز غذای خوش بود سقم و قوا

(همان،۳۰۱۱- ۴/۳۰۰۸)

چنانکه ملاحظه می‌شود، مولانا منشاء هدایت و ضلالت آدمیان را علم دانسته و با چند مثال پی در پی پیوند علم را با هدایت و گمراهی، مانند پیوند آب و رطوبت با میوه‌های تلخ و شیرین دانسته یا مانند دوستی و دشمنی که هر دو زاییدهٔ آشنایی است. این مثال واقعاً قابل توجه است، کسانی که همدیگر را نمی‌شناسند و همدیگر را ندیده‌اند چگونه ممکن است که با هم دوست باشند یا دشمن شوند؟ حتماً این جمله‌ها را شنیده‌اید که در جنگ‌ها بویژه جنگ‌های بزرگ و جنگ‌های دولت‌ها، کسانی به جان هم می‌افتند و یکدیگر را می‌کشند که نه یکدیگر را می‌شناسند و نه دشمنی با هم دارند و بر عکس، آنها که یکدیگر را می‌شناسند و با هم دشمنند هیچگاه با یکدیگر نمی‌جنگند و همدیگر را نمی‌کشند

و این، جای تأسف دارد. و بالاخره رابطهٔ علم با گمراهی و هدایت مانند رابطهٔ علّی و تاثیر غذا در انسان بیمار و تندرست دانسته شده است.

همان‌طور که یک غذای واحد، در شخص تندرست ایجاد نشاط و سرزندگی می‌کند، اما در مقابل، در انسان بیمار شدت بیماری را می‌افزاید، علم نیز چنین است. بسته به استعداد و زمینه‌های افراد در آنها تأثیرهای متفاوت ایجاد می‌کند. عزالدین کاشانی نوشته است: «علم مانند غذاست که در نفس خود صلاحیت پرورش دارد، ولیکن در نسبت با اصحّا که مزاج ایشان مستقیم بود... همچنین علم در نفس خود غذایی نافع است، سبب تربیت و تنمیت اخلاق نفوس و احوال قلوب، ولکن به شرط آنکه مغتذی که متعلم است معلول هوای طبیعت و محبت دنیا نبود و مزاج او از استقامت توجه به حضرت الهی منحرف نه.» (مصباح الهدایه، ص ۵۸)

مولوی در دفتر سوم تصریح کرده است که هر چیزی ممکن است استعدادها و ارزش‌های مختلفی داشته باشد و بتوان از آن استفاده‌های متنوع و متعدد کرد، اما هر چیز برای یک مقصود خاص مفیدتر است، و برای موارد دیگر چندان مناسب و مفید نیست. علم و دانش نیز چنین است. او مثال می‌آورد که هدف از نوشتن کتاب و ترتیب دادن آن، آموزش علم و فن است، اما ممکن است شخصی از آن به عنوان بالش استفاده کند، که طبیعتاً استفادهٔ مناسبی نیست. او از همین تمثیل نتیجه می‌گیرد که مقصود از آفرینش انسان کسب علم و انجام عبادت بود، اما انسان ممکن است به انجام هر کار دیگری دست بزند.

گرچه مقصود از کتاب آن فن بود گر تواش بالش کنی هم می‌شود

لیک از آن مقصود این بالش نبود   علم بود و دانش و ارشاد بود
گرچه مقصود از بشر علم و هدی است   لیک هر، یک آدمی را معبدی است
(همان،۹۲-۳/۲۹۸۹)

مولوی معتقد است که استعداد یادگیری و ادراک و میزان تأثیرپذیری در انسان‌های مختلف، متفاوت است، زیرا از حیث جان و روح، انسان‌ها در مراتب مختلف هستند، و سرتا پا با هم تفاوت دارند و این اختلاف در جان‌ها، طبیعتاً در استعدادها تأثیر شگرفی دارد. مولوی برای تفهیم این امر مثال ساده‌ای آورده است، مثال حروف مختلف، اگرچه به ظاهر همه حرفند اما هر کدام شکل خاص و خاصیت ویژه دارند.

اولاً بشنو که خلق مختلف   مختلف جانند از یا تا الف
در حروف مختلف شور و شکی است   گرچه از یک‌رو ز سر تا پا یکی است
(همان، ۱۵ و ۱/ ۳۹۴۱)

او در دفتر چهارم نیز آورده است که انسان‌ها به ظاهر مانند صدف‌هایی هستند که به هم شبیهند اما در برخی از آنها مروارید قیمتی است و در برخی دیگر هیچ چیز ارزشمندی وجود ندارد. اما به هر حال باید این روح‌های پاک و ناپاک و صدف‌های گوهرآکنده و خالی به نوعی پرورش یابند و خود را آشکار کنند.

در خلایق روح‌های پاک هست   روح‌های تیرهٔ گلناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه   در یکی درّ است و در دیگر شبه...
(همان،۲۶ و ۴/۳۰۲۵)

مولوی در حکایتی زیبا، ارزش علم و دانش را به صورت تمثیلی بیان کرده است. مرد دانایی برای دوستانش از درختی نام می‌برد که در هندوستان می‌روید و میوهٔ آن خاصیتی دارد که هرکس آن را بخورد، نه پیر می‌شود و نه می‌میرد. پادشاهی این مطلب را از راستگویی می‌شنود. عاشق و دلبستهٔ آن می‌شود و شخصی دانا را به طلب آن می‌فرستد.

این قاصد دانا در همه جای هندوستان می‌گردد و دربارهٔ این درخت پرسش و جست‌وجو می‌کند و بیشتر مردم او را مسخره می‌کنند و نشانی‌های نادرست و تمسخرآمیز به او می‌دهند. پس از چند سال جست‌وجو، سرانجام نا امید می‌گردد و تصمیم به بازگشت می‌گیرد، که به پیری دانا و راهنمای مردم برخورد می‌کند و دربارهٔ درخت از او پرس‌وجو می‌نماید. شیخ لبخندی می‌زند و پاسخ می‌دهد که این درخت علم و دانش است و بسیار سترگ و با عظمت است و هزاران خاصیت دارد که فقط یکی از آنها عمر جاوید است.

شیخ خندید و بگفتش ای سلیم　　این درخت علم باشد ای علیم
بس بلند و بس شگرف و بس بسیط　　آب حیوانی ز دریای محیط
تو به صورت رفته‌ای گم گشته‌ای　　زان نمی‌یابی که معنی هشته‌ای
گه درختش نام شد گاه آفتاب　　گاه بحرش نام شد گاهی سحاب
آن یکی کش صد هزار آثار خواست　　کمترین آثار او عمر بقاست

(همان، ۳۶۷۲-۲/۳۶۶۸)

مولوی یک بار دیگر در دفتر دوم و بار دیگر در دفتر ششم مثنوی، جوهر جان را مترادف با خبر و آگاهی دانسته است و ملاک کاستی و افزونی جان

موجودات و برتری و فروتری آنها را نسبت به یکدیگر، در مقدار آگاهی آنها دانسته است. به همین دلیل جان انسان را از حیوان، جان فرشتگان را از انسان و جان انسان صاحب دل را از فرشتگان افزون‌تر دانسته است.

جان نباشد جز خبر در آزمون — هرکه را افزون خبر، جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر — از چه؟ زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک — کو منزه شد ز حس مشترک
وز ملک جان خداوندان دل — باشد افزون، تو تحیر را بهل

(همان، ۹-۲/۳۳۲۶)

در دفتر ششم مثنوی تاکید شده است که راز و هویت جان، آگاهی و خبر داشتن است. در نتیجه هرکس که از دیگران آگاهتر باشد، جانی کاملتر و والاتر دارد.

چون سر و ماهیت جان مخبر است — هرکه او آگاهتر، با جان‌تر است

(مثنوی، ۶/۱۴۹)

او در دفتر نخست نیز دلیل برتری آدم را بر فرشتگان، علم دانی آدم و آموزش بی‌واسطهٔ آن از خداوند دانسته است.(بنگرید به ۱۸-۱/۱۰۱۲)

آنچه پیش از این دربارهٔ برتری سگ عالم بر انسان جاهل از قول حکیم سنایی نقل شد و در سخنان شاعران و عارفان دیگر نیز آمده است، به صورتی گسترده‌تر و زیباتر در کلام سحرانگیز مولوی نیز متجلی شده است. در شرع اسلام شکاری که توسط حیوانات درنده صید می‌شود، حرام دانسته شده، اما همین حیوانات درنده از جمله «سگ» با وجود نجس بودن، چنانچه آموزش دیده

باشند، هر صیدی که کنند، خوردن آنها برای آدمیان حلال شمرده شده است.(ترجمه لمعه، ج۲، ص ۱۷۳ به بعد) پس آموزش چنان ارزشمند است که صید سگ آموزش دیده حلال می‌شود. مولوی در بیان این تمثیل که حکایت از برتری سگ عالم بر انسان جاهل دارد، ذهنش از طریق تداعی معانی سگ اصحاب کهف را به یاد آورده است. در قرآن کریم، در پاسخ کسانی که می‌خواستند تعداد افراد اصحاب کهف را بدانند، دو روایت نقل شده است، در نخستین قول سه نفرند که سگ همراه آنها چهارمین شمرده شده است و در روایت دیگر، هفت نفرند که هشتمین آنها سگشان است. یعنی در قرآن کریم در هر دو بار «رابعهم کلبهم و ثامنهم کلبهم» سگ جزء نفرات و هم‌رتبه با بقیه شمرده شده، در حالی که این اشخاص از همهٔ افراد جامعهٔ خود برتر و داناتر بوده‌اند.

سپس مولوی در مقایسهٔ میان «سگ» به عنوان یک حیوان پست و آدمیان که خود را اشرف مخلوقات می‌دانند، چنین ادامه داده است که سگ آموزش دیده هنگام صید، میر شکار را می‌شناسد و صید خود را به دستور او انجام می‌دهد و آنچه را که صید می‌کند، بدو تحویل می‌دهد، اما افسوس که اغلب انسان‌ها آن «امیر» را نمی‌شناسند. او دوباره به داستان گدای کور و سگ باز می‌گردد و با رمز قرار دادن شخص کور، برای انسان‌های نادان یادآوری می‌کند که کوری شخص نابینا به خاطر بی‌چشمی نیست، از بی‌عقلی و نادانی است. زیرا شخص نابینا از زمین که نابیناتر نیست، اما همین زمین از فضل خداوند بینا می‌شود و دشمن را از دوست و موسی را از قارون تشخیص می‌دهد و قارون و اموالش را می‌بلعد:

علم چون‌آموخت سگ رست ازضلال — مـی‌کنـد در بیـشه‌هـا صیـد حـلال
سگ چوعالم گشت شدچالاک زحف — سگ چوعارف گشت شد اصحاب کهف
سگ شناسا شد که میر صید کیست — ای خـدا! آن نـور اشناسـنده چیـست
کور نشناسد، نه از بـی چـشمی‌است — بلک این زان است کز جهل است مـست
نیست خود بی چشم تر کور از زمـین — این زمین از فضل حق شـد خـصم بـین
نور موسی دیـد و موسـی را نواخـت — خسف قارون کـرد و قـارون را شـناخت
(همان، ۶۸-۲۳۶۳/۲)

مولوی همچنین معتقد است که علم و معرفت در وجود آدمی‌زاییـدۀ غلبـۀ صفات روحانی و مال و ثروت خواهی، نتیجۀ غلبـۀ صـفات طبیعـی و جـسمانی است. او نیز از تمثیل معروف عیسی و خر عیسی بـه عنـوان نمـاد روح و جـسم بهره برده است و با بسط و توضیح آن، روی آوردن به معنویات را که هـم شـانی با عیسی است، توصیه کـرده اسـت و پرهیـز از مادیـات و امـور نفـسانی را کـه برخاسته از جسم است، خواهان شده است. او معتقد اسـت کـه هـر چقـدر روح آدمی قوی‌تر باشد، تاثیرش بر جسم و تحول در آن بیشتر خواهد بود، همچنان که خر حضرت عیسی نیز به دلیل مرکب عیسی بودن بـه تـدریج از صـفات خریّـت فاصله گرفته و خاصیت عقل و روح یافته است.

طالع عیـسی اسـت علـم و معرفـت — طـالع خـر نیـست ای تـو خـر صـفت
ترک عیـسی کـرده خـر پـرورده‌ای — لاجـرم چـون خـر بـرون پـرده‌ای
... رحم بر عیسی کن و بر خر مکن — طبـع را بـر عقـل خـود سـرور مکـن
...هم‌مزاج‌خرشده‌است این‌عقل پـست — فکرش اینکه چون علف آرد بـه دسـت

آن خـر عیـسی مـزاج دل گرفـت　　در مقـام عـاقلان منـزل گرفـت
زانکه غالب عقل بود و خر ضعیف　　از سـوار زفـت گـردد خـر ضـعیف
(همان، ۵۹-۲/۱۸۵۰)

همچنین مولوی معتقد است که علم و دانش باید محک شناخت باشد، باید راه صحیح شناخت حقیقت را به انسان بیاموزد. زیرا انسان در جهانی زندگی می‌کند که حق و ناحق و سالم و ناسالم با ظاهری مشابه به هم آمیخته است. دانش باید یاور انسان باشد تا صحیح را از سقیم تشخیص دهد. اگر در این عالم تمام امور پسندیده و ناپسند، سالم‌ها و عیبناک‌ها کاملاً مشخص بودند، دیگر شناختن آنها هنر و مهارتی لازم نداشت، و فرقی میان عالم و جاهل نبود. شاید بتوان یکی از دلایل حکمت‌های وجود علم و خرد در آدمی را آمیختگی خوب و بدها و حق و ناحق‌ها دانست که انسان به کمک علم و خرد، خوب و بدها را بشناسد و آن‌ها را از هم جدا کند. مولوی در این‌باره مثلی نیز آورده‌است که اگر کالای معیوبی وجود نمی‌داشت، هر ابلهی می‌توانست تاجر باشد، دیگر شناخت کالاها ساده بود و نااهل و اهل فرقی با هم نداشتند. پس از سوی دیگر:

ورهمه‌عیب است، دانش سود نیست　　چون همه چوب است اینجا عود نیست
آنکه گوید جمله حقند احمقی است　　وانک گوید جمله باطل او شقی است
(همان، ۴۲، ۲/۳۹۴۱)

سنایی نیز با همچون دیدگاهی سروده است که:

عـالم آنکـس بـود کـه معنـی بکـر　　آورد او بـــرون ز انـــدُه و فکـــر
(حدیقه الحقیقه، ص ۳۲۰)

پس علم و دانش در نظر عارفان، از جمله مولانا، نه تنها ارزشمند، که لازمهٔ زندگی است و بدون آن زندگی راحت که هیچ، اصلاً زندگی ممکن نیست. باید در همهٔ کارها حتی پست‌ترین و بی‌ارزش‌ترین کارها نیز دانش و مهارت آن را داشت، به طوری که به قول مولوی آتش زیر دیگ کردن هم بدون علم آن ممکن نیست:

فعل آتش را نمی‌دانی تو بَرد گرد آتش با چنین دانش مگرد
علم دیگ و آتش ار نبود ترا از شرر نه دیگ ماند نه ابا
آب حاضر باید و فرهنگ نیز تا پزد آن دیگ سالم در ازیز

(مثنوی، ۸۱-۵/۱۳۷۸)

و بالاخره این که در نظر مولوی دانشوران و فاضلان آیینهٔ آگاهی خداوندند.

پادشاهان مظهر شاهیّ حق فاضلان مرآة آگاهی حق

(همان، ۶/۳۱۷۴)

ملاک و معیار ارزشمندی دانش‌ها

با وجود همهٔ تاکیدهایی که در دین اسلام و به تبع آن در میان عارفان، بر ارزشمندی علم و دانش صورت گرفته، باید توجه داشت که عارفان و از جمله مولوی، نه تنها مراتبی برای ارزشمندی دانش‌ها قائلند، بلکه گاه، برخی از دانش‌ها، حتی دانش‌های بسیار مفید را برای برخی از انسان‌ها ناسودمند و مضر می‌دانند. مثلاً مولوی در دفتر دوم مثنوی در ادامهٔ همان داستان درخت جاودانگی، به نسبی بودن ارزش علم اشاره می‌کند و یادآوری می‌نماید که ارزش علم نسبت به افراد مختلف، متفاوت است و مَثَل آن نسبت به افراد، مانند نسبت یک فرد است نسبت به دیگران، که برای یکی پدر است برای دیگری پسر و برای اشخاص دیگر برادر و دوست، یا حتی دشمن است. پس وضعیت، شخصیت، هدف، منش و رفتار انسان‌ها در پیوندشان با علم و میزان برخورداری یا محرومیت، سودبردن یا ضرر و دوستداری یا دشمنی آن‌ها، نقش بسیار مهمی دارد.

عرفا گاهی با توجه به هدفی که علم باید داشته باشد و مقصد و مقصودی که عارف باید دنبال کند، دانش‌های مفید را منحصر در انواعی دانسته‌اند که می‌تواند در این راه یاور سالک باشد.

امام محمد غزالی بر پایهٔ حدیث «طَلَبُ العلمِ فَریضة عَلی کلِّ مُسلِم»(جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۳۱) اثبات می‌کند که طلب علم بر همهٔ مسلمانان _هر کس به نوعی_ واجب است و اما آن را علمی می‌داند که انسان در عمل به آن نیازمند است. یعنی هرکس هر شغلی را که به عهده می‌گیرد، باید علم آن شغل را داشته باشد و احکام آن را بشناسد. غزالی علوم و طالبان علم را به چند نوع تقسیم کرده است و با یک نگاه کلی هر علمی که به سعادت اخروی انسان کمک نماید آن را ممدوح دانسته و دیگران را به دانستن آن تحریض کرده و از علمی که آن را برای طلب جاه و مال کسب کنند، منع کرده است: «هرکه را مقصود از طلب علم، مال و جاه باشد، و به علم به دست خواهد آوردن، اولی‌تر آنکه به کسب مشغول شود... که اینچنین کس شیطانی شود از شیاطین انس و خلقی بسیار به وی تباه شود.»(کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۳۶)

خلاصهٔ نظر غزالی این است که بیشتر علوم و اغلب عالمان روزگار خودش را مضر می‌داند، زیرا وی معتقد است که علم باید انسان را از دنیاخواهی دور کند و ایشان چنین نیستند، «اما این علم‌ها که در این روزگار می‌خوانند، چون خلاف و مذهب وکلام و قصص و طامات و این معلمان که در روزگارند، که از علم‌های خویش دام دنیا ساخته‌اند، مخالطت با ایشان و تحصیل علم از ایشان مرد را از راه دنیا بنگرداند و «لیسَ الخبرُ کالمعاینه» نگاه کن تا بیشتر از این

قوم از علمای دنیااند یا از علمای آخرت؟ و خلق را از مشاهدت ایشان سود است یا زیان؟» (همان، ص ۱۳۷)

امام غزالی در مبحث مهلکات در دو کتاب احیاءالعلوم و کیمیای سعادت، کبر و غرور حاصل از علم را مطرح کرده است و نخستین علت کبر را، علم دانسته است و به حدیث «آفة العلم الخُیَلاء»، استناد نموده است.(همان، ج۲، ص ۲۵۷) وی در احیاءالعلوم، برای دانش‌ها تقسیم‌بندی دقیق‌تری آورده است. او علوم را در دو دستهٔ شرعی و غیرشرعی جای داده است و سپس علوم شرعی را به سه نوع «محمود و مذموم و مباح» تقسیم کرده است. برای مثال او طب و ریاضی را محمود شمرده و شعر جدی و تاریخ را مباح دانسته است.

غزالی سپس علوم شرعی را به چهار نوع تقسیم کرده و همه آنها را محمود شمرده است، از قبیل علم اصول، علم فروع، علم مقدمات مثل لغت و صرف و نحو و علم متمّمات مثل قرآن و اخبار و علم رجال...»(ترجمه احیاءالعلوم، ص۵۲-۵۴)

به هر حال غزالی علم سودمند را علمی معرفی می‌کند که انسان را از حقارت دنیا آگاه کند و خطر کارهای آخرت را به او بنماید و او را به جایی برساند که آفت کبر و حسد و ریا و عجب و حرص و شَره و حبّ دنیا را بشناسد و علاج آن را بداند. (کیمیای سعادت، ج۱، ص۱۳۷)

شیخ عطار در مصیبت‌نامه با همین نگاه، از میان دانش‌های مختلف تنها به علوم دینی، مخصوصاً به فقه و تفسیر و حدیث بها داده است. او بقیهٔ دانش‌ها را بی‌ارزش شمرده است و حتی فراگیرندگان دانش‌های دیگر را سفیه و خبیث

خوانده است. عطار به طور مشخص با فلسفه بیش از علوم دیگر مخالف بوده و بارها از فلاسفه انتقاد کرده است، چنانکه در ابیات زیر از شفای ابن سینا صریحاً نام برده است:

علم جز بهر حیات حق مخوان — وز شفا خواندن نجات خود مدان
علم دین فقه است و تفسیر و حدیث — هرکه خواند غیر این گردد خبیث
مرد دین صوفی است و مقری و فقیه — گرنه این خوانی منت خوانم سفیه
این سه علم پاک را مغز نجات — حسن اخلاق است و تبدیل صفات
این‌سه‌علم‌است اصل و این‌سه منبع است — هرچه بگذشتی از این لاینفع است

(مصیبت‌نامه، ص ۵۴)

عزالدین کاشانی نیز همانند غزالی و عطار علوم را به دو نوع مفید و مضر تقسیم کرده است و به طور مختصر گفته است که: «علم نافع را علامت آن است که در نفس، تقوی و تواضع و نیستی زیادت کند، و نایرهٔ شوق و طلب را مشتعل‌تر گرداند، و علامت علم ضارّ آنک در نفس کبر و تفاخر و غرور و طلب دنیا زیادت گرداند.» (مصباح‌الهدایه، ص۵۹)

همچنان که پیش از این اشاره شد، نجم دایه بر آموزش و ارزش علم بسیار تأکید کرده است، اما او نیز با ذکر حدیثی از پیامبر اکرم (ص)، از آموزش علم غیرنافع، یعنی دانش‌هایی که انسان را به خدا نزدیک نکند، منع کرده است و جالب است که نخستین علم غیر مفید را علم شریعت دانسته، وقتی که به مقتضای آن عمل نشود. «از چنین علم که نافع نباشد، استعاذت واجب است چنانکه خواجه علیه‌الصلوة فرموده: أعوذُ بِکَ من عِلمٍ لا ینفع. و علم لاینفع دو

نوع است، یکی علم شریعت چون بدان کار نکنند نافع نباشد... و دوم علم نجوم و کهانت و انواع علوم فلسفه که آن را حکمت می‌خوانند و بعضی با کلام برآمیخته‌اند و آن را اصول نام کرده، تا به نام نیک، کفر و ضلالت در گردن خلق عاجز کنند.»(مرصادالعباد، ص ۴۸۶)

نجم دایه آنجا که صفات بیستگانهٔ شیخ را برشمرده، نخستین صفت را علم دانسته، امّا آن را به علم شریعت، در حد راهنمایی و رفع مشکل مریدان محدود کرده است. «و از آن بیست صفت یکی علم است که بقدر حاجت ضروری باید که از علم شریعت باخبر باشد، تا اگر مریدی به مسألتی ضروری محتاج شود، از عهده آن بیرون تواند آمد.»(همان، ص ۲۴۴)

سنایی نیز بارها آفاتی که علم و علما را تهدید می‌کند، گوشزد کرده و تذکار داده است که باید علم با دین همراه باشد، تا بتواند انسان را به سوی ملکوت پرواز دهد. او معتقد است که اگر علم وسیله‌ای برای کسب مال و جاه در دنیا قرار گیرد، نبودن و نداشتنش بهتر است.

علم کز بهر باغ و راغ بود همچو مر دزد را چراغ بود
علم کز بهر حشمت آموزی حاصلش رنج دان و بد روزی...

(حدیقه الحقیقه، ص۳۲۲)

همچنین او در دیوان اشعارش نیز هشدار داده است که اگر علم با تهذیب همراه نباشد و حرص بر عالم غلبه کند و در پی مال‌اندوزی برود، چون بهتر می‌داند که چگونه می‌توان دیگران را فریفت و سود بیشتر برد و باید چه نوع

تجارتی کرد و پیشه‌ای اختیار نمود که فایدهٔ مادی بیشتری داشته باشد، این علم جز چراغی در دست دزدی شبرو نمی‌باشد.

چوعلم‌آموختی‌ازحرص‌آنگه‌ترس‌کاندرشب چو دزدی باچراغ آید گزیده‌تر برد کالا

(دیوان سنایی، ۵۵/۲)

او خدمت درست و صادقانه را وظیفهٔ طبیعی عالمان دانسته و با یک مثال تذکر داده است که اگر چنین نباشد، بسیار ناپسند است، و مانند آن است که مکیان مسلمان و مؤمن در بطحا خفته باشند و به اعمال حج نپردازند و به جای آن‌ها چینیان احرام بسته باشند.

چوعلمت هست خدمت کن چو دانایان که زشت آید

گرفته چینیان احرام و مکی خفته در بطحا

(همان، ص۵۴)

مولوی نیز مانند عارفان دیگر، معتقد است که علم باید در عالم ایجاد خضوع و خشوع و خداترسی نماید و او را تسلیم در برابر خداوند نماید، و برعکس اگر علم فقط در راه برآوردن نیازهای مادی باشد، آن را باطل می‌داند و دارندهٔ چنین علمی را به ترک آن فرامی‌خواند. او با تمثیلی زیبا دانش‌هایی که به جای رهایی از دام‌های دنیوی، مایهٔ گرفتاری بیشتری می‌شوند، به سلاحی تشبیه کرده که بر مخنثی آویخته باشد. چنین سلاحی نه تنها در حفظ جان او کمکی نمی‌نماید، بلکه باعث می‌شود که به خاطر همان سلاح او را بکشند. لذا دعوت می‌کند که علمی که مانند این سلاح است دور ریخته شود و انسان نیز مانند فرشتگان بگوید که: «لا عِلمَ لنا الاّ ما عَلّمْتَنا» (بقره/۳۲)

گر بپوشی تو سلاح رستمان رفت جانت چون نباشی مرد آن
جان سپر کن، تیغ بگذار ای پسر هر که بی سر بود از این شه برد سر
آن سلاحت حیله و مکر تو است هم ز تو زایید و هم جان تو خست
چون مبارک نیست بر تو این علوم خویشتن گولی کن و بگذر ز شوم
چون ملایک گو که لا علم لنا یا الهی غیر ما عَلَّمتَنا

(مثنوی، ۷۵-۲/۳۱۶۹)

او در همین خصوص که علوم ناسودمند را باید دور ریخت، داستان زیبایی نقل می‌کند که روزی عربی بادیه‌نشین که دو جوال آکنده بر شتری نهاده بود با حکیمی در سفر همراه شد. حکیم پرسید در جوال چه داری؟ گفت: در یک کفهٔ جوال گندم دارم و در دیگری ریگ کرده‌ام تا تعادل برقرار شود. حکیم گفت: ریگ برای چه؟ گندم را دو قسمت می‌کردی و در دو کفه قرار می‌دادی تا هم خودت و هم شترت آسوده باشید. اعرابی شدیداً تحت‌تأثیر حکیم و پیشنهاد عالمانه‌اش قرار گرفت و خود پیاده شد تا او را بر شتر بنشاند و تصور کرد که این مرد دانا باید شاه یا وزیر یا بسیار ثروتمند باشد. اما وقتی که از او پرس‌وجو کرد، متوجه شد که نه مرتبه و منصبی دارد و نه مال و منالی!

مر مرا زین حکمت و فضل و هنر نیست حاصل جز خیال و درد سر

وقتی اعرابی متوجه این امر شد:

پس عرب گفتش که شو دور از برم تا نبارد شومی تو بر سرم
دور بر آن حکمت شومت ز من نطق تو شوم است بر اهل زَمَن

یا تو آن سو رو من این سو می‌دوم ورتــرا ره پیش، من واپس روم
یک جوالم گندم و دیگر ز ریگ به بود زین حیله‌های مرده ریگ
احمقی‌ام بس مبارک احمقی است که دلم با برگ و جانم متقّی است

(همان، ۲۰۰-۲/۳۱۹۵)

او در ادامهٔ همین داستان نتیجه می‌گیرد که حکمتی که زاییدهٔ طبع و خیال است، جز شقاوت و بدبختی حاصلی ندارد، چنین حکمتی را باید دور ریخت و در پی حکمتی رفت که انسان را تا اوج آسمان پرواز می‌دهد:

گر تو خواهی که شقاوت کم شود جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید وز خیال حکمتی بی فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک
... فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید شهی

(همان، ۲۰۷-۲/۳۲۰۱)

در همین زمینه، علامهٔ مجلسی حدیثی از پیامبر اسلام(ص) نقل کرده که ترجمهٔ فارسی آن چنین است: «کسی که دانش و حکمت را برای خدا فراگیرد، بابی بر وی گشوده نمی‌شود جز اینکه بر خواری او نزد نفسش و بر تواضعش میان مردم و بر خوفش از خدا و بر اجتهادش در دین افزوده می‌شود. او کسی است که ازعلم خود بهره‌مند می‌شود. و کسی که علم را به خاطر دنیا و به دست آوردن مقام و منزلت و نزدیکی سلطان فرا گیرد، بابی به روی او گشوده نمی‌شود، جز اینکه بر بزرگی او در نزد نفسش و گردن فرازی‌اش در میان مردم و

بر گستاخی‌اش در برابر خدا و جفایش در دین افزوده می‌شود. او کسی است که از علم خود بهره‌ای نبرده است...» (بحارالانوار، ۲/۳۵)

انسان‌های حقیر و کم ظرفیت، وقتی به اندک علمی دست می‌یابند آن را خیلی بزرگ تصور می‌کنند. در حالی که انسان‌های بزرگ‌منش علم فراوان را نیز بزرگ جلوه نمی‌دهند و حد و اندازهٔ خود را فراموش نمی‌کنند. مولوی برای انسان‌های کم‌ظرفیت مثلی آورده و آنها را مانند مگسی دانسته که بر برگ کاهی بر بول خری نشسته، اما خود را به حالت کشتی‌بانی می‌بینند که با کشتی‌ای بزرگ در دریایی عظیم شناور است:

صاحب تأویل باطل چون مگس　　　وهم او بول خر و تصویر خس

(مثنوی، ۱/۱۰۸۸)

مولوی معتقد است که دانش و هنر ظاهری و تقلیدی نه تنها یاور انسان نیست و او را به تعالی نمی‌رساند بلکه مانع سیر و سلوک طبیعی او به سوی حق است و هر چقدر در این علوم و فنون پیشرفت کند، بیشتر در آن غرق می‌شود و از راه حقیقت دورتر می‌افتد، به همین دلیل ممکن است که از نظر ظاهر این افراد از دیگران پیشتر باشند، اما در حقیقت پس‌تر و دورترند:

هر که کامل‌تر بود او در هنر　　　او به معنی پس، به صورت پیش‌تر!

(همان، ۳/۱۱۱۷)

به همین دلیل اهل حقیقت از دانش‌های ظاهری پرهیز می‌کنند، چون رساندن آنان به مقصد، کار این علم نیست:

دل ز دانش‌ها بشستند این فریق　　　زانک این دانش نداند این طریق

دانشی باید که اصلش زان سر است | زانکه هر نوعی به اصلش رهبر است
هـر پـری بـر عـرض دریـا کـه پـرد | تـا لـدن علـم لـدّنی مـی‌بـرد
پـس چـرا علمـی بیـاموزی بـه مـرد | کش ببایـد سینه را زان پـاک کـرد؟

(همان، ۲۶-۳/۱۱۲۳)

بنابراین، در پی چنین علمی نباید رفت و آن را نباید آموخت. مولـوی در اینجا نیز سفارش می‌کند که انسان نباید بکوشد کـه در ایـن راه از دیگـران پـیش بیفتد، چون مثل انسان‌ها در این حالت مانند کاروانی است در حـال حرکـت، کـه در محلی دستور عقب گرد می‌دهند، در نتیجـه آنکـه عقب‌تـر بـوده، پیـشاهنگ خواهد شد.

پس مجو پیشی از این سر لنگ بـاش | وقت واگـشتن تـو پیـشاهنگ بـاش
چـون ملایـک گـوی لا علـم لنـا | تـا بگیـرد دسـت تـو علّمتنـا
گـر نباشـی نامـدار انـدر بـلاد | کـم نـه‌ای، الله اعلـم بالعبـاد

(همان، ۱۳۲-۳/۱۱۱۷)

مولوی معتقد است که علم بدون تقوی راه به جایی نمی‌برد، او در داسـتان مرد دانایی که می‌خواست از میان خواستگاران فراوانِ دخترش، شخص مناسبی را برای دامادی انتخاب کند، علم و دانش را نیز در ردیف حسن ظاهر و مهترزادگی و هنر دانسته، و برای هیچکدام ارزش چنـدانی قایـل نـشده اسـت. او ابلـیس را نمونهٔ دارندگان علم و هنر فراوان دانسته و چنین سروده است:

پـر هنـر را نیـز اگـر باشـد نفـیس | کم پرسـت و عبرتـی گیـر از بلـیس
علم بودش چون نبودش عـشق دیـن | او ندیـد از آدم الا نقـش طـین

گرچه دانی دقّت علم ای امین   زانت نگشاید دو دیدهٔ غیب بین
کار تقوا دارد و دین و صلاح   که از او باشد بدان عالم فلاح

(همان، ۲۶۱-۶/۲۵۹)

این عارف بزرگ و عالم سترگ، علوم دنیایی را اغلب مشغولیتی دانسته و عالمان را کسانی که با عشق و ولع به گره‌گشایی و گره‌زدن مشغولند، اما نهایتاً چون هدف اصلی را فراموش کرده‌اند، هیچ مشکلی را برای خود و دیگران نمی‌گشایند. آنان مانند پرنده‌ای هستند که گاهی گرهی را از دام می‌گشاید، اما گاهی نیز گرهی می‌زند تا در فن گره زدن و گره گشودن مهارت حاصل کند، و آنقدر این کار را ادامه می‌دهد که هدف اصلی از این کار را که آزادی از دام و برخورداری از صحرا و گلستان است، از یاد می‌برد و پر و بالش در درون دام شکسته می‌گردد. سپس مولوی با اقتباس از آیهٔ ۳۶ سورهٔ قاف نتیجه می‌گیرد که:

با گره کم کوش تا بال و پرت   نسکلد یک یک از این بال و پرت
حال ایشان از نُبی‌خوان ای حریص   «نقّبوا فیها ببین هل من محیص»

(همان، ۴۰-۲/۳۷۳۸)

براستی اگر علم برای انسان هیچ‌گونه فایده‌ای نداشته باشد، آموختن آن برای چیست؟ در یکی از احادیث نبوی با تشبیهی زیبا علم بدون منفعت به گنجی تشبیه شده که سالها در زیر خاک یا گوشهٔ حجره‌ای مانده و از آن هیچ استفاده‌ای نمی‌شود. «علم لاینفع ککنز لاینفق منها» (جامع صغیر، ج۲، ص ۱۶۰)

دانش‌ها و مهارت‌ها گاهی چنان کج‌فهمی و غروری ایجاد می‌کند که باعث می‌شود انسان راه درست را تشخیص ندهد و بدان بی‌اعتنایی کند. مولوی با بیان

چند تمثیل زیبا آرزو کرده است که ای کاش گروهی این علم فریبنده را نداشتند و بدان متوسل نمی‌شدند و اعتماد نمی‌کردند تا شاید به بسیاری از بدبختی‌ها دچار نمی‌شدند. او برای نمونه، کنعان، فرزند نوح را مثل زده است:

کاشکی او آشنا ناموختی — تا طمع در نوح و کشتی دوختی
کاش چون طفل از حیل جاهل بدی — تا چو طفلان چنگ در مادر زدی
یا به علم نقل کم بودی ملی — علم وحی دل ربودی از ولی
چون تیمم با وجود آب دان — علم نقلی با دم قطب زمان
خویش ابله کن تبع می‌رو سپس — رستگی زین ابلهی یابی و بس
اکثر اهلُ‌الجنه البله‌ای پدر — بهر این گفته‌ست سلطان بشر

(مثنوی، ۲۰-۴/۱۴۱۴)

او با همین تمثیل، حدیث معروف «اکثرُ اهل الجنة البُلْه»، (جامع صغیر، ج۱، ص۵۲) را نیز به زیبایی توضیح و تفسیر کرده است و غرور ناشی از کسب برخی از دانش‌ها را به خوبی نشان داده است. مولوی از میان علوم مختلف، فلسفه را بیش از سایر علوم مورد بی‌مهری قرار داده است، و آن را غول و رهزن معرفی کرده است و فیلسوفان را فضول شمرده است.

ای بسا علم و ذکاوات و فطَن — گشته رهرو را چو غول و راهزن
بیشتر اصحاب جنت ابلهند — تا ز شرّ فیلسوفی می‌رهند
خویش را عریان کن از فضل‌وفضول — تا کند رحمت به تو هردم نزول

(همان، ۷۱-۶/۳۳۶۹)

کسانی که با مثنوی معنوی آشنایی دارند، از شلاق‌های آزارنده‌ای که مولوی بر پیکر فیلسوفان فرود آورده، آگاهی دارند و اشعار مؤثر و زیبایی که مولوی در ضمن آن، اهل استدلال و فلسفه را صاحبان پای چوبین شمرده، می‌شناسند، اشعاری چون:

«فلسفی را زهره نی تا دم زند   دم زند نور حقش بر هم زند»

(همان، ۱/۲۱۵۱)

در صفحات بعد، در این‌باره باز هم سخن به میان خواهد آمد.

یکی از آفات مشترکی که اغلب عارفان برای علم و اهل آن بیان کرده‌اند، غرورآوری علم و مغروری عالمان است، زیرا عالمان چون چیزهایی بیشتر از دیگران می‌دانند، تصور می‌کنند که از همگان برترند و باید همه به آن‌ها احترام بگذارند و قدر بدانند، در حالی که عارفان و اهل حقیقت معتقدند که علم و دانش باید مایهٔ تواضع و فقر و فنا باشد، نه تکبر و غرور و خُیلا. مولوی داستان نحوی و کشتی‌بان را برای مثال و تفهیم همین امر آورده است.

نحودانی در کشتیی سوار می‌شود، به کشتی‌بان می‌گوید از علم نحو چیزی می‌دانی؟ جواب می‌دهد که نه، می‌گوید نصف عمرت فنا شده، کشتی‌بان دل‌شکسته می‌شود و پاسخی نمی‌دهد، تا اینکه کشتی به گردابی می‌افتد و احتمال غرق شدن پیش می‌آید. ملوان به نحوی می‌گوید: می‌توانی شنا کنی؟ نحوی می‌گوید نه، ملوان می‌گوید:

گفت کلی عمرت ای نحوی فناست   زانکه کشتی غرق در گردابهاست
محو می‌باید نه نحو اینجا بدان   گر تو محوی بی‌خطر در آب ران

... مـرد نحـوی را از آن در دوختـیم   تـا شـما را نحـو محـو آمـوختیم
(همان، ۴۶-۱/۲۸۴۵)

بیچاره مرد نحوی اندکی نحو عربی می‌داند، تـصور مـی‌کنـد کـه دانـش و زندگی یعنی همین، و هرکس نحو نداند، عمرش را تباه کرده است. در حالی کـه هر جایی و هر کار و شغلی اقتضای دانـستن دانـش و مهـارت ویـژه‌ای دارد، بـه طوری که به قـول مولـوی آتـش زیـر دیـگ کـردن نیـز دانـش خـاص خـود را می‌خواهد!

در همان دفتـر آغـازین مثنـوی معیارهـایی بـرای دانـش‌هـای سـودمند و ناسودمند آمده است که قابل توجه است. از جمله اینکه علم‌های اهـل دل، یـار و یاور و حمال آن‌هاست و آن‌ها را به سوی مقـصود پـیش مـی‌بـرد، در حـالی کـه علم‌های اهل جسم و پردازنـدگان بـه تـن چـون بـه مقتـضای علـم خـود عمـل نمی‌کنند، مانند باری بر دوش آن‌ها ست و مثل آن‌ها «مَثَلُ الذّینَ حُمِّلُوا التَوراتَ ثُمَّ لَم یَحمِلُوها کَمَثَلِ الحِمارِ یَحمِلُ أسفارا»(جمعه/۵)، اسـت. مـورد دیگـر اینکـه علم‌های سودمند بدون واسطه از حق به بنده می‌رسد و ماندگار و جاویـد اسـت، در حالی که علم‌های اهل تن، مانند غازه و رنگ مشاطه‌ها اصالت ندارد و ناپایدار است. پس سفارش می‌کند که:

علـم کـان نبـود ز هـو بـی‌واسطه   آن نپایـد همچـو رنـگ ماشـطه
هین مکش بهـر هـوا ایـن بـار علـم   تا شوی راکـب تـو بـر رهـوار علـم
تـا کـه بـر رهـوار علـم آیـی سـوار   بعـد از آن افتـد تـرا از دوش بـار
(همان، ۱/۳۴۵۰)

با اینکه مولوی در یک نگاه اجمالی، تمام علوم مطرح روزگار خودش از قبیل هندسه، نجوم، طب، فلسفه و حتی علوم دینی مانند فقه و کلام و... را که متعلق به دنیا و اهل آن می‌دانسته، - چون انسان را به سوی ملکوت پرواز نمی‌داده، - علم بنای آخور شمرده است، اما میان کسانی که از علمی به خوبی آگاهی دارند، با آنانی که در آن علم ناقصند، تفاوت قایل شده است و عیب و ایراد اساسی را از نقص در دانش آن‌ها دانسته‌است. یعنی، همین دانش‌ها نیز اگر کامل دانسته شوند و از هدف و مقصود غایی آن‌ها آگاه شوند، می‌توانند در رسیدن به هدف یاور عالم باشند. مولوی از تفاوت میان سامری و موسی(ع) همین تلقی را دارد و علم سامری را مثالی برای علم ناقص دانسته که مایهٔ گمراهی او شد. سامری از همراهی و شاگردی موسی(ع) اندک دانشی آموخت، به‌طوری که به یاری آن توانست از زرهای بنی‌اسرائیل گوساله‌ای بسازد و آن را به صدا در آورد. این امر چنان تکبری در او ایجاد کرد که در مقابل معلم و استاد خود که به پیامبریش اعتقاد داشت سرکشی کرد. در حالی که اگر دانش او مانند دانش موسی(ع) حاصل وحی، حق آموخته و پیوسته به دریای معرفت بود، دست به چنین کاری نمی‌زد.

عاقبت بینی که صد بازی بدید — مثل آن نبود که یک بازی شنید
زان یکی بازی چنان مغرور شد — کز تکبر ز اوستادان دور شد
سامری‌وار آن هنر در خود بدید — او ز موسی از تکبّر سر کشید
او ز موسی آن هنر آموخته — وز معلم چشم را بردوخته

... ای بسا دانش که اندر سر دود تا شود سرور، بدان خود سر رود
(همان، ۸۳-۲/۱۹۷۸)

مولوی حتی عشق و محبت را نتیجهٔ دانش می‌داند، اما دانش کامل، نه ناقص، زیرا دانش ناقص حتی قدرت تشخیص درست و نادرست هم ندارد.به طوری که رعد و برق مضر و ویرانگر را از نور ارزشمند خورشید باز نمی‌شناسد.

این محبت هم نتیجهٔ دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق زاد عشق زاید ناقص، اما بر جماد
... دانش ناقص نداند فرق را لاجرم خورشید داند برق را
(همان، ۳۵-۲/۱۵۳۲)

به هر حال مولوی به این نکتهٔ مهم توجه داشته است که در میان عالمان از نظر مقدار آگاهی، عمق ادراک و اعتبار آن‌ها تفاوت بسیاری وجود دارد. یکی مقدار دیدش، دو گام است، اما دیگری به اندازهٔ دو کون و طبیعتاً نتیجهٔ این دو نوع ادراک متفاوت خواهد بود:

یک نظر، دو گز همی بیند ز راه یک نظر، دو کون دید و روی شاه
در میان این دو، فرقی بی شمار سرمه جو، والله اعلم بالسّرار
(همان، ۵-۱۴۶۴/۶)

و گاهی از این‌ها نیز پا فراتر می‌نهد و با توجه به ناکارآیی دریافت‌ها در ایصال به مطلوب، همهٔ قوای مدرک آدمی، اعم از ظاهری و باطنی، کنار هم نهاده و آن‌ها را بازیچه شمرده است. وی همهٔ ادراکات آدمیان را مانند نیی دانسته که

کودکان در عالم خیال، مانند مرکبی تندرو تصور می‌کنند، بر آن سوار می‌شوند و به سرعت می‌تازند:

وهم و فکر و حس و ادراک شما   همچو نی دان مرکب کودک هلا!

(همان، ۳۴۴۵/۱)

خلاصهٔ تمام بحث‌هایی را که دربارهٔ دانش‌های سودمند و ناسودمند بیان شد، مولوی در سه بیت گرد آورده است، او معتقد است که تمام کسانی که با رنج فراوان دانشی آموخته‌اند، حتی علومی مانند نارنجات و سحر و فلسفه، با اینکه آن‌ها را به معرفت حقیقت نمی‌رساند، اما چون تا حد امکان کوشیده‌اند، از همهٔ اقران خویش برترند.

زیرکان که موی‌ها بشکافتند   علم هیئت را به جان دریافتند*

علم نارنجات و سحر و فلسفه   گرچه نشناسند حق، المعرفه

لیک کوشیدند تا امکان خود   برگذشتند از همه اقران خود

(همان، ۶۵-۵/۲۷۶۲)

پس در نظر مولوی با اینکه بسیاری از دانش‌ها ناسودمند و حتی مضر هستند، اما عالمان با جاهلان متفاوتند، به طوری که صاحبان بدترین دانش‌ها، از تمامی جاهلان بی‌علم جهان، بالاتر و والاتر هستند.

جایگاه علمی عارفان مسلمان

چنانکه ملاحظه شد عارفان اسلامی بنابر اقتضائات دینی و عقیدتی، در لزوم آموزش علوم اتفاق‌نظر داشته‌اند، اما در اینکه آموختن چه علومی واجب است، دانستن کدام علوم لازم نیست و چه علومی را نباید آموخت، همگان یکسان نمی‌اندیشیده‌اند، ولی همگی نوعی تمایز و تفاوت میان دانش‌ها قائل بوده‌اند و از آموختن برخی از علوم منع کرده‌اند.

اکنون بر اساس آنچه تاکنون دربارهٔ دانش و موضوع‌های مربوط بدان، گفته شد، این پرسش مطرح می‌شود که عارفان بزرگ و مشایخ طریقت، به ویژه مولوی، در دانش‌های روزگار خود چه جایگاهی داشته‌اند؟ آیا با دانش‌های روزآشنا بوده‌اند و بر آن تسلط داشته‌اند، یا با آنها بیگانه بوده و همین بیگانگی آنها را به مخالفت واداشته است؟

برای پاسخ دادن به این پرسش، باید دید در آن روزگاران، چه علومی رواج داشته و چه طبقاتی یا کدام کسان با آنها آشنا بوده‌اند و عارفان در کدام دسته بوده و چه جایگاهی داشته‌اند؟

تا پیش از رنسانس بویژه پیش از انقلاب صنعتی، جوامع انسانی حالتی کم و بیش ساکن و ایستا داشتند و علوم و بخصوص فنون و تکنولوژی در طول سالیان دراز رشد اندکی داشت و بیشتر جوامع وضعیت کمابیش مشابهی داشتند و بیشتر کوشش‌های فکری بشر، متوجه ماوراءالطبیعه و علوم عقلی، دینی و انتزاعی بود. هرچند جوامع اسلامی در طول دورانی که اصطلاحاً قرون وسطی نامیده می‌شود، پویاتر از جوامع دیگر بود و در علوم مختلف دینی و غیر دینی در مدارس بزرگ، فعالیت‌ها و تحقیقات علمی گوناگونی صورت می‌گرفت و در طب، نجوم، ریاضی، فلسفه، کلام، منطق، فقه، رجال، عرفان، تاریخ، جغرافی، علوم ادبی و صناعات شعری پیشرفت‌های نسبتاً فراوانی تا اوایل قرن هفتم هجری حاصل شده بود، اما پس از حملهٔ مغول، به ویژه در قلمرو ایران، بسیاری از این علوم رو به انحطاط نهاد و حرکتی که در آغاز سریع و قابل قبول بود، بتدریج کند شد و حتی گاهی به قهقرا رفت و بتدریج در برخی از زمینه‌ها کار به جایی رسید که هر از مدتی شخصیتی نادر ظهور می‌کرد و هوش و استعداد فردی و فطری خود را به رخ دیگران می‌کشید. در جامعهٔ اسلامی، در قرن دوم هجری، همانگونه که از نظر سیاسی در گوشه و کنار، شورش‌ها و نهضت‌های استقلال‌طلبانه و جدایی خواه ظهور می‌کرد، بتدریج در حوزه فکر و اندیشهٔ دینی نیز فرقه‌ها، مسلک‌ها و گروه‌های مختلف فکری و دینی پا به عرصهٔ فعالیت نهادند و هر گروهی بنا بر اعتقادات کلامی، فلسفی، فقهی و دیگر زیربناهای فکری خود، راه‌های متفاوتی در پیش گرفتند.

یکی از گروه‌هایی که از قرن دوم با اسم و رسم و شیوه‌ها و عادت‌های ویژه ظهور کردند، عارفان و صوفیان* بودند. این دسته در آغاز بیشتر بر زهد و تقوی تکیه می‌کردند و فرق چندانی میان آنها و یک نفر مسلمان متعبد غیرصوفی وجود نداشت، اما این طبقه به تدریج در شیوهٔ اندیشیدن و عبادت و سیر و سلوک و خداخواهی و دنیاگریزی و تأمل در قرآن کریم و برداشت‌های ویژهٔ از آن، راه‌های متمایزی در پیش گرفتند و حوزهٔ زبانی، فکری و اندیشگانی خود را هویتی خاص بخشیدند. به قول قاسم غنی در دورهٔ آغازین تصوف «در آثار و کلمات زهّاد و نسّاک این عهد، نه از عشق و محبت که در قرون بعد مدار صحبت صوفیانه است اثری می‌بینیم و نه از افکار وحدت وجودی، نه از فنا و بقا سخنی هست و نه از صحو و سکر و امثال آن، از قبیل قبض و بسط و وقت و حال و وجد و جمع و تفرقه و ذوق و محو و اثبات و تجلّی و محاصره و مکاشفه و لوائح و طوالع و تمکین و غیرذالک.» (بحث در آثار و افکار حافظ، ص۲۳)

با گسترش تصوف و روی آوردن طبقات و گروه‌های مختلف زاهدان و پرهیزگاران و به ویژه ایرانیانی که در اثر شکست‌ها و تحقیرهای پیاپی، گرایش بیشتری به تصوف و گوشه‌نشینی پیدا کرده بودند، بتدریج منجر به پیدایش اندیشه‌ها و تعمیق افکار و پرداختن هرچه بیشتر به باطن دین شد و آنها را وادار کرد که اغلب دانش‌های روزگار خود را بیاموزند، تا به یاری آن هم جوابگوی اندیشه‌های کنجکاوانه و شک و شبهه‌های خود سالکان و صوفیان باشند و هم بنای اعتقادات خود را چنان بر شالوده‌های شواهد و اسناد و استدلال‌های دینی و

قرآنی مستحکم نمایند تا در رویارویی با گروه‌ها و فرقه‌های رقیب و مخالفان درنمانند. به همین دلیل گروه نسبتاً زیادی از آنان علوم مختلف اسلامی را تا فراترین مراتب آموختند و آثار فراوانی مطابق مشرب عرفانی خود آفریدند.

آثاری که عارفان پدید آوردند در زمینه‌های مختلف علوم آن زمان بود، از فقه و کلام و حکمت و طب گرفته تا تفسیر و تأویل قرآن کریم و احادیث نبوی و تبیین سخنان مشایخ و توضیح و تفسیر آراء اقطاب صوفیه. آنها همچنین آثار فراوانی به وجود آوردند که ویژهٔ معارف و اصطلاحات صوفیان بود و مقاماتی چون توبه، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا و احوالی چون مراقبه، قرب، محبت، خوف، شوق، رجا، انس، مشاهده، اطمینان، مراتب یقین و آیین خرقه‌پوشی، چله‌نشینی، سماع، عقل، عشق و تبیین موانع سیرالی‌الله و... را در برداشت. و هدف غایی و وجه مشترک همهٔ آثار متصوفه راهنمایی و تشویق سالکان، به سیر و سلوک در راه معرفت حق بود.

عارفان برای پیشبرد اهداف خود و گسترش تصوف و تبیین آراء و عقاید خود، علاوه بر پدید آوردن کتاب‌ها و رساله‌های فراوان به تشکیل مجالس بحث و سخنرانی و استفاده بسیار مناسب از شعر و ادبیات روی آوردند.

از میان گروه‌ها و فرقه‌های مختلف اسلامی، هیچ گروهی به اندازهٔ عرفا و صوفیه از توانایی‌های زبانی و ادبی آگاهی نداشته‌اند و به اندازه آنان در پیشبرد اهداف خود، از آن بهره نبرده‌اند. آنها با آمیختن اندیشه‌های لطیف صوفیانه با عشق و محبت که بر انگیزانندهٔ شور و شوق و شعف در همهٔ انسان‌هاست و

کودک و پیر و جوان و میانسال را تحت‌تأثیر شدید عاطفی قرار می‌دهد، همراه با کلام پرشور و زیبا، توجه گروه‌های مختلف مردم را به سوی خود جلب کردند.

هنرمندان عارف منش، هم از کلمات قصار پرمغز و موزون و جملات زیبای مسجع بهره بردند و نثر مسجع را با سخنان زیبا و عمیق عارفانه در آثاری همچون کشف‌الاسرار و کتاب‌ها و رساله‌های خواجه عبدالله انصاری و جامی و... به اوج رساندند و حکایت‌های شیرین و خواندنی به نثر نوشتند، و هم با اشعار بسیار پخته، عمیق و لطیف در همهٔ قالب‌های شعر فارسی، آثاری دل‌انگیز و دلپسند آفریدند؛ به طوری که از میان آثار ادبی فارسی، بیشترین و ارزشمندترین آنها، متعلق به عارفان و صوفیه است.

آنها از هنرهای دیگری همچون مجالس موعظه و ادای خطابه‌های پرشور و استفاده از موسیقی در مجالس سماع به خوبی بهره بردند، به طوری که می‌توان گفت عارفان از خوش ذوق‌ترین و هنرمندترین گروه‌های اسلامی بوده‌اند.

مجموعه این هنرها همراه با سیر و سیاحت و جهانگردی که عادت همیشگی صوفیان و عرفا بوده است و این معارف را به گوشه و کنار جهان، بویژه قلمرو اسلامی منتقل می‌کرده است، تأثیری شگرف در اندیشهٔ مردم گذاشته و جوامع بسیاری تحت‌تأثیر آنها قرار گرفته است.

علاوه بر آنچه بیان شد، عبدالحسین زرین‌کوب معتقد بود که: «میراث شگرف صوفیه منحصر به عرفان و ادب آن طایفه نیست، آراء صوفیه در فرهنگ و آداب و امثال و تربیت مسلمانان جهان نیز تأثیر عظیم داشته است و از جمله رواج فکر قناعت و رضا و اندیشهٔ توکل و تسلیم که بسیاری از شرقیان را به

خاکساری و درویش نهادی رهنمون شده است، تا حد زیادی از مرده‌ریگ صوفیه به شمار است. با این همه، سرمایه این میراث در حقیقت عرفان و ادب قوم است که بررسی ارزش آن برای دریافت پایهٔ واقعی فرهنگ اسلامی ضرورت تمام دارد.»(ارزش میراث صوفیه، ص ۳۳)

به هر حال باید پذیرفت که علم و دانش عرفا و صوفیان محدود به بیان و تبلیغ معارف صوفیانه نبوده است و بسیاری از آنان در انواع علوم و دانش‌ها دستی داشته‌اند. زرین‌کوب برای نمونه نوشته است: «امام قشیری در عین تصوف مجلس درس داشت و از فقها و متکلمان اشعری و شافعی به شمار می‌آمد. خواجه عبدالله انصاری که مناجات‌ها و مسجعاتش محبت خالص صوفیانه را تبلیغ می‌کرد تا آخر عمر یک شیخ‌الاسلام حنبلی باقی ماند و کارش همواره امر به معروف بود و معارضه با مخالفان، حتی در سر این کار تبعید هم شد. همچنین بهاءولد پدر مولانا جلال‌الدین نیز صوفی بود و خود را به اسم سلطان‌العلما می‌خواند – یک اسم غیر صوفیانه»(جستجو در تصوف ایران، ص ۲۴۰)

حکیم سنایی غزنوی که یکی از شاعران بزرگ و آغازین شعر عرفانی است و در حقیقت تثبیت‌کنندهٔ عرفان به عنوان یکی از مهم‌ترین مضامین در قالب‌های مثنوی، قصیده و غزل می‌باشد، از انواع دانش‌های روزگار خویش آگاهی داشته و از آن‌ها در شعر خود بهره برده است. استاد زرین‌کوب دربارهٔ سنایی نوشته است: «هم در این شهر (غزنین) بود که تربیت یافت و با علوم و معارف عصر آشنایی جست. این علوم و معارف تنها قرآن و حدیث و کلام و لغت و ادب که نشانهٔ آشنایی با آن‌ها در آثارش پیداست نبود، ظاهراً از نجوم و

طب و موسیقی نیز بهره داشت و در حکمت «سنا»ی «بوعلی‌سینا» را آرزو داشت، در واقع اشارت‌هایی که به مسایل و اصطلاحات این علوم دارد، مخصوصاً قسمت عمده‌ای از حدیقه را مشکل کرده است، شاید همین علاقه به حکمت بود که او را مخصوصاً به عنوان حکیم مشهور ساخت...»(همان، ص ۲۴۴)

اگر بنا شود که از میان عارفان و صوفیان بزرگ و تأثیرگذار در جامعه اسلامی و حتی ایرانی فقط نام صاحبان کتاب‌ها و رسالات ایشان را فهرست‌وار ثبت کنیم، کتابی بالغ بر صدها صفحه خواهد شد و این بجز آثاری است که از میان رفته است و یا امروزه به وسیله محققان ایرانی و غیرایرانی به صورت کتاب و مقاله و رسالهٔ تحصیلی نوشته شده و در حال نوشته شدن است.

پس برای رعایت اختصار و در عین حال نشان دادن نقش عرفا و دانش‌های آنان، در اینجا از میان آن همه عارف بزرگ که هر کدامشان تأثیر شگرفی در اندیشهٔ صوفیه و غیرصوفیه داشته‌اند، فقط به صورتی بسیار مختصر به بررسی نقش امام محمد غزالی و آثار او در جامعه اسلامی می‌پردازیم و پس از آن نقش مولوی را به کوتاهی بیان می‌کنیم.

دلیل انتخاب غزالی این است که با وجود برخورداری مولوی از دانش و اندیشهٔ بزرگانی همچون پدرش بهاءولد، سنایی، عطار، شمس تبریزی، محقق ترمذی، و حتی صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی، به نظر می‌رسد که ابوحامد غزالی بیش از همه آنها در شکل‌گیری اندیشه مولوی تأثیر داشته است. علاوه بر این، اگر تعصبات و سختگیری‌های مذهبی غزالی را نادیده بگیریم، او یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان جهان اسلام است و آثارش زمینه‌های مختلف علوم

اسلامی را شامل می‌شود. از فقه و کلام و فلسفه گرفته تا تفسیر و تحلیل و نظریه‌پردازی و اثبات مقوله‌های مختلف دینی و معارضه با مخالفان و...

با آن که بسیاری از عرفا در توسعه، استحکام و مقبولیت تصوف نقش اساسی داشته‌اند و بدان اعتبار بخشیده‌اند، اما شاید در پی‌ریزی و استواری شالوده‌های تصوف به صورت یک مکتب فکری و عقیدتی، هیچ‌کس به اندازهٔ غزالی نقش نداشته است. روی آوردن غزالی به تصوف و نقش وی در عرفان اسلامی، شاید مشابه مسلمان شدن حمزه و عمر باشد که پشتوانه‌ای استوار برای دین اسلام ایجاد کردند و یا مانند نقش امام جعفر صادق (ع) در پایه‌ریزی مذهب و مکتب شیعه به حساب آید.

امام غزالی که دریایی از علوم و معارف مختلف بود؛ وقتی به جرگهٔ عرفا درآمد و دانش و بینش وسیع و عمیق خود را در خدمت به عرفان قرار داد، نه تنها صوفیه توانستند پاسخ‌گوی ظاهربینان قشری باشند، بلکه با قدرت علمی غزالی با همهٔ مخالفان درافتادند و غزالی در ردّ فلاسفه و باطنیه به شیوه‌ای استدلالی آثار مهمّی را به وجود آورد.

غزالی به پشتوانهٔ دانش پرژرفای خویش، چنان آثار شکوهمند و با ارزشی پدید آورد که تمامی یا اغلب دانشمندان پس از خویش را تحت‌تأثیر قرار داد. به همین دلیل از زمان حیات او تا امروز همواره مورد توجه دانشمندان اسلامی و غیراسلامی قرار گرفته است و بجز آنچه در لابه‌لای آثار کسانی مانند عبدالغافر فارسی، ابوالفرج و ابوالمظفر جوزی، سمعانی، ابن اثیر، ابن خلکان، ابن عساکر درباره او آمده است، بسیاری از دانشمندان ایرانی و غیر ایرانی در دورهٔ

معاصر به تحقیق دربارهٔ او پرداخته و آثار ارزشمندی را پدید آورده‌اند، از جمله عبدالرحمان بدوی، کتاب مؤلفات الغزالی به عربی، موریس بویژ کتابی دربارهٔ ترتیب تاریخی آثار غزالی به فرانسوی، ژان لاهور اشعاری به فرانسه دربارهٔ او، مارگارت اسمیت کتابی به انگلیسی به نام غزالی نوشته است و کسانی همچون، آسین پالاسیوس، مونتگامری وات، مک دونالد، بگلی، شبلی نعمانی، بارون کارا دووو فرانسوی تحقیقات ارزشمندی درباره او به عمل آورده‌اند و استاد همایی «غزالی‌نامه» را نوشته است. آخرین اثر دربارهٔ غزالی که از همهٔ آثار پیشین در آن استفاده شده است، کتاب فرار از مدرسه، اثر ارزشمند استاد زرین‌کوب است که با انشایی زیبا و رمان گونه نوشته شده است. (← به فرار از مدرسه، مقدمه)

حجه‌الاسلام غزالی در عمر نسبتاً کوتاه و پربار خویش آثار ارزشمند زیر را از خود به جای نهاد: احیاءالعلوم، لب‌الاحیاء، کتاب منهاج‌العابدین، منهاج المسترشدین، قواعدالعقاید، زادالآخره، کیمیای سعادت، اخلاق الابرار یواقیت العلوم، نصیحه الملوک، آفات اللسان، کسرالشهوتین، فتوح القرآن، خواص القرآن جواهر القرآن، اسرار علوم الدین، القسطاس المستقیم، الاربعین، مقاصد الفلاسفه، تهافت الفلاسفه، المنقذ من الضلال، مشکوه الانوار، معیار العلم، المستظهری و...

نگارنده معتقد است که پس از قریب هزار سال، امروزه نیز اگر کسی در مسائل دینی و عقیدتی پرسشی دشوار داشته باشد، آثار غزالی با بیانی دقیق، علمی و منطقی می‌تواند پاسخگو و قانع‌کنندهٔ او باشد. کافی است در بیان اهمیت و عظمت غزالی در دانش و فرهنگ دنیای اسلامی به چند جمله زیر از استاد محقق و صاحب نظر، دکتر زرین‌کوب توجه فرمایید: «در حقیقت زندگی بالنسبه

کوتاه اما آکنده از فعالیت و تحرک غزالی، چنان وسعت و نفوذی داشته که تقریباً هیچ خطهٔ شایان توجه را در سراسر آفاق وسیع فرهنگ عصر وی ناگشوده و یا ناشناخته باقی نگذاشته است. چنانکه تحصیل و سپس تدریس در عالی‌ترین مدارس عصر، مراوده و مکاتبه با طلاب و علماء حنفی و حنبلی و مالکی در خراسان و عراق و شام... تدریس و تصنیف طولانی در فقه شافعی و مسایل مربوط به اصول و کلام، آشنایی دقیق با کتب فلاسفه و مباحثه با علماء و حکماء عصر، مبارزه بر ضد دعوت باطنی‌ها و تصنیف رسالات در ردّ آنها... سیاحت طولانی در بلاد خراسانی و عراق و حجاز و فلسطین... این همه قسمتی از وسعت تماس او را با فرهنگ عصر وی نشان می‌دهد و از وی در عین حال یک فقیه متجدد و صاحب‌نظر، یک متکلم مناظره‌جوی و دعوتگر، یک فیلسوف منتقد، یک صوفی عارف، یک معلم خوش تقریر و حتی یک نویسنده پرکار می‌سازد که بخش عمدهٔ فرهنگ عظیم یک عصر درخشان را در آثار خویش منعکس ساخته است...»(فرار از مدرسه، مقدمه صص سه و چهار)

زرین‌کوب در صفحهٔ نخستین کتاب «فرار از مدرسه» نوشته است: «در همهٔ تاریخ فرهنگ اسلامی شاید کمتر کسی را بتوان یافت که به قدر غزالی تنوع تمام عرصه یک فرهنگ را در زندگی و اندیشهٔ خویش به این حد پرمایه و جاندار تصویر کرده باشد.»(همان، مقدمه، ص ۱)

با اینکه بسیاری از عرفا، از جمله شخص غزالی، صوفیان را از غور کردن در بسیاری از علوم بر حذر داشته‌اند و با وجود اینکه بیشتر دانش‌هایی که غزالی اندوخته بود، مربوط به پیش از پیوستن وی، به جرگهٔ عارفان و صوفیان

بود، اما به گفتهٔ محققان، غزالی پس از پیوستن به عرفا نیز هیچگاه از آموختن مطالعه و تحقیق و نگارش و پرداختن به علوم مختلف آسوده نبوده است. «طرفه این است که ... غزالی در دورهٔ بعد از این تحول هم مثل دوره قبل از آن همچنان از اشتغال به تصنیف کتاب بازنایستاد و نه فقط آنچه را در بغداد رها کرد، در نیشابور دیگر بار رجوع گونه‌ای به آن کرد، بلکه حتی در سفر رهایی و گریز قدس و شام هم یکسره از اشتغال به تألیف و تصنیف بازنماند و کتابی مثل احیاء علوم الدین را در این دوره طرح و تألیف کرد.»(همان، ص ۵)

آنچه دربارهٔ غزالی نوشتیم، فقط معرفی کوتاه و ناقص یکی از عارفان بود، تا نمونه‌ای باشد، از نقشی که تنها یک نفر از عرفا- البته شخصی بسیار بزرگ و مردی مردستان- در حوزهٔ فرهنگ اسلامی داشته است، و گرنه چنانکه گفتیم، گروه بسیار بزرگی از عرفا در این میدان عظیم نقش‌های بسیار مؤثری داشته‌اند.

در پایان این گفتار شایسته است با عنایت به تحقیقات دکتر زرین‌کوب اشاره‌ای به تأثیر اندیشه و آثار غزالی بر مولانا جلال‌الدین داشته باشیم: او در این‌باره نوشته است: «در آنچه به اقوال و مقالات امام ابوحامد غزالی مربوط است البته نشان این آشنایی بیشتر پیداست و نفوذ غزالی در عطار و سنایی هم که پیشروان مولانا بوده‌اند این آشنایی با آثار غزالی را نزد مولانا بیشتر توجیه می‌کند. به علاوه از پاره‌ای مواضع مثنوی برمی‌آید که مولانا نه فقط با کتاب احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت انسی دارد، بلکه به احتمال قوی از آثار دیگر وی مثل کتاب مشکاة الانوار و کتاب المنقذ من الضلال هم نباید بی‌وقوف مانده

باشد... فی‌المثل اشارت به بی‌فایده بودن انواع دانش‌های دنیوی که در روز مـرگ و بعد از آن فایده‌ای ندارد و اینکه در آخرت جز دانش فقر ساز و برگی نمی‌توان یافت در مثنوی[1] یادآور مقالات غزالی است در احیاء علوم‌الدین... در واقع کثرت تعبیرات و تمثیلات مأخوذ از غزالی در مثنوی حاکی از سابقهٔ انس مولانا بـا آثـار اوست، هرچند مستلزم توافق در مشرب در بین آنها هم نیست...» (سـرّ نـی، ج ۱، ص ۴۷۸) در ادامه ایشان برخی از این حکایت‌ها و تمثیل‌هـا را نـام بـرده‌انـد، از قبیل: مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صـورتگری، همچـنـین تمثیـل مور و کاغذ، اختلاف کردن در شکل پیل و ...

با توجه به اینکـه عنـوان ایـن کتـاب «علـم و دانـش از دیـدگاه مولانـا» می‌باشد، در ادامه به صورتی بسیار کوتاه به بررسی و تحلیـل جایگـاه مولـوی در دانش‌های عصر خویش می پردازیم.

---

[1] اشاره به بیت زیر دارد:

زین همه انواع دانش روز مرگ   دانش فقر است سازِ راه و برگ

(۱/۲۸۳۴)

جایگاه علمی مولوی

بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین اعجوبه‌های عالم عرفان و تصوف، جلال‌الدین محمد مولوی است. به نظر می‌رسد تمام عوامل مادی و معنوی دست به دست هم داده‌اند، تا یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های جهان معرفت را بپرورند و به بشریت هدیه دهند. مولانا در خانواده‌ای دانشمند و اهل علم، چشم به جهان گشود و از همان آغاز با کتاب و دفتر و آموختن و معرفت سروکار داشت. با سفرها و مهاجرت‌های پی در پی که در نوجوانی به همراه خانواده تجربه کرد با جوامع مختلف و آداب و عادات گوناگون آشنا شد، استعداد شگرف مولوی در یادگیری با پشتکاری شگفت همراه بود. وقتی که در سال ۶۲۸ پدرش بهاءولد چشم از جهان فروبست. جلال‌الدین بیست و چهارساله بود و کاملاً آماده بود که بر مسند ارشاد به جای پدرش بنشیند و همان مجالس درس و بحث را ادامه دهد. اما با وجود اصرار مریدان و پذیرفتن مولانا، چندی نگذشت که مسند تدریس را رها کرد و برای آموختن بیشتر به دمشق و جاهای دیگر سفر کرد تا بتواند تشنگی اشتیاق به آموزش را در درون خود سیراب کند.

بدون تردید وقتی که در حدود چهل سالگی، با شمس تبریزی ملاقات کرد بر اغلب دانش‌های روزگار مسلط بود، شاید تنها چیزی که مولوی کم داشت، شعله‌ور شدن آتش درون بود که شمس تبریزی با جرقه‌ای ناگهانی، باروت آماده اشتعال درون وی را شعله‌ور ساخت، و مولوی را به اوج پختگی و سوختگی رساند و شد آنچه باید می شد.

اگر مولوی آن تشنگی و استعداد پذیرفتن و دگرگون شدن را نداشت، حتی شمس نیز نمی‌توانست کمترین تأثیری بروی بگذارد؛ آن‌هم تأثیری که تا آخرین روزهای حیات شمس تبریزی، حتی برای نزدیکان مولانا و مریدان سرسپرده‌اش هم قابل هضم نبود و عجب اینکه اگر این ملاقات شگفت صورت نمی‌گرفت، هرگز این دگرگونی شگرف روی نمی‌داد و قطعاً این مولوی عاشق و شوریده که ما می‌شناسیم و این آثار ارزنده‌ای که از او بازمانده، هرگز به وجود نمی‌آمد.

مثنوی معنوی با بهره‌گیری از آیات و روایات و حکایات و دانش‌های گوناگون و شیوهٔ بیان و تعبیرهای معجزه‌آسا از شریف‌ترین آثار مکتوبی است که بر ساختهٔ ذهن انسان است، اثری این سری که پیوندی آن سری دارد. اگر کسی مثنوی را در خلوت‌های خویش و با پیوندی معنوی نخواند، شاید کتابی معمولی به نظرش آید، اما اگر این کتاب ارجمند با همدلی یا حداقل بدون دیدی منفی، از سر تأمل خوانده شود، بی تردید بر روح و روان خواننده تأثیری شگرف می‌گذارد و او را از او می‌ستاند و با خود به عالم بی خودی و غیر حسی می‌برد.

با اینکه مولوی در شرح ادراک خود از آن محبوب حقیقی و رشک ملک، دهانی می‌خواسته به پهنای فلک و حتی فراتر از آن و چون می‌خواسته از او سخن بگوید، یک رگش هشیار نبوده است و علاوه بر این ترسیده که اسرار دانسته را حتی آن مقدار که به گفت می‌آید، اگر باز گوید، جهان را به هم بریزد و در نتیجه به قدر فهم شنونده و خواننده سخن گفته است، در عین حال عمیق‌ترین مفاهیم معنوی که برای بشر قابل ادراک باشد و دیگران از بیان و حتی ادراک آن ناتوان بوده‌اند، وی با بهترین شکل ممکن بیان کرده است.

زرین‌کوب در حوزهٔ تکاملی شعر عرفانی اعتقاد داشت که: «بعد از عطار شعر صوفیه به اوج ناشناخته یی دست یافت که جلال‌الدین محمد بلخی آن را تسخیر کرد و بعد از وی نیز همچنان برای تمام قرون و نسل‌های انسانی یک قله تسخیرناپذیر و خاص او ماند. مثنوی عظیم مولانا جلال الدین که در واقع حاصل تمام معارف و تجارب صوفیهٔ اسلامی است، تنها از حیث کمیّت نزدیک دو برابر کمدی الهی دانته یا به اندازهٔ مجموع دو منظومهٔ ایلیاد و ادیسه یونانی است، اما از حیث کیفیّت چنان اوج و عظمت روحانی بی‌نظیری را ارائه می‌کند که در تمام قله‌های بزرگ شعر انسانی جلوه و شکوه دسترس‌ناپذیر و خیره‌کننده دارد.» (جستجو در تصوف، ص ۲۷۳)

شرح‌های فراوانی که از چند قرن پیش تاکنون بر مثنوی معنوی نوشته شده است. همچون جواهرالاسرار اثر کمال‌الدین حسین خوارزمی، اسرارالغیوب اثر خواجه ایوب، شرح محمدولی اکبرآبادی بر مثنوی، شرح فاتح‌الابیات اسماعیل انقروی، شرح اسرار حاج ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی شاه داعی

شیرازی، مراة مثنوی تلمذ حسین و چندین شرح مفصل و مختصر جدید مانند شرح محمدتقی جعفری بر مثنوی، شرح ارزشمند اما ناتمام فروزانفر که شهیدی آن را پی گرفت، شرح مختصر استعلامی و شرح کوتاه کریم زمانی همه و همه حکایت از اهمیت فراوان مثنوی دارد و نشان می‌دهد که مطالب دقیق علمی و مفاهیم بلند عرفانی آن در دسترس فهم همگانی نیست.

دیوان غزلیات شمس نیز خود حال و هوای غریبی دارد! این غزلیات که اغلب در حالت شور و شوق و سرمستی سروده شده است، با وحدت موضوع اما ناآشنا و تازه، موسیقی شگفت، وزن‌های زیبا، ریتمیک و متنوع در نوع خود بی‌نظیر است و از مؤثرترین غزلیات در زبان فارسی به حساب می‌آید.

مولوی در بسیاری از غزلیاتش هنجارهای معمول در وزن و قافیه و تعداد ابیات و... را شکسته است و راهی تازه را در پیش گرفته، راهی که هرگز هیچ‌کس را توان پیروی از آن نبوده است. با اینکه آثار منثور مولوی از قبیل فیه ما فیه، مجالس سبعه و مکتوبات، از نظر مضمون ارزشمند هستند، اما نثری نیستند که به شیوه‌ای اندیشیده به وسیلهٔ مولوی نوشته شده باشد، به همین دلیل نثرهای برجسته‌ای به حساب نمی‌آیند و در مقایسه با شعر مولوی نیز هرگز به پای آن اشعار بلند نمی‌رسند. اما از میان اشعار مولانا نیز، مثنوی چیز دیگری است، باز هم به قول استاد زرین‌کوب: «اثر بزرگ یکتا و بی‌همتای مولانا جلال‌الدین بی‌شک عبارت است از مثنوی، که آن را می‌توان زبده و حاصل جمیع تجارب عرفانی دنیای اسلام در تمام قرون محسوب کرد.»(همان، ص ۲۲۹)

خلاصه اینکه از آثار ارزشمند مولوی، به ویژه مثنوی، پیداست که او نه تنها بر اغلب دانش‌های رایج روزگار خود تسلط داشته، بلکه بر اهداف و اغراض پنهانی آنها نیز مسلط بوده است، علومی چون طب، نجوم، منطق و فلسفه! تمام علوم دینی از قبیل قرآن، حدیث، فقه، کلام، تفسیر و رجال و همهٔ علوم ادبی مثل انواع شعر و مضامین شعری، عروض و قافیه، معانی و بیان و بدیع و دانش‌هایی چون روان‌شناسی و علوم‌تربیتی و از این‌ها مهم‌تر علوم باطنی و از همه اینها مهم‌تر استعداد و طبع و ذوقی خارق‌العاده و قدرت بیانی شگفت‌انگیز که توانسته با هنرمندی هرچه تمامتر از همهٔ این دانش‌ها بهره مند شود و بر خواننده بیشترین تأثیر را بگذارد.

آموزش علم، شیوه‌ها و روش‌ها

پیش از این در خصوص لزوم فراگیری دانش از نظر عارفان مسلمان به تفصیل سخن گفتیم و نوشتیم که سرچشمهٔ همهٔ دانش‌ها، خداوند تعالی است و از خداوند به انبیاء و اولیاء کامل، به طور مستقیم منتقل می‌شود و به سایر انسان‌ها با وسایط گوناگون چون قلم و معلم و قول و فعل آموزش داده می‌شود.

باید بر این نکته توجه و تاکید کرد که معلم و استاد نخست باری تعالی است که علّم الاسماء و علّم‌القرآن است و سپس انبیاء، که واسطهٔ انتقال علم به سایر انسان‌ها هستند و همین‌طور سلسله‌وار از عالمان به دیگران منتقل می‌شود و نقش اساسی انسان‌ها در توسعه و تکمیل علوم، فنون و دانش‌ها است نه ابداع و ایجاد آن.

نکتهٔ مهم دیگر این بود که انسان‌ها حتی در دون‌ترین علوم و کسب‌ها و پیشه‌ها نیز نیاز به آموزش از طریق معلم و استاد دارند و به قول مولوی:

دون‌ترین کسبی که در عالم رود　　هیچ بی ارشاد استادی بود؟

(مثنوی، ۵/۱۰۵۴)

از آنجا که فنون و دانش‌ها متنوع و گوناگون است و هر کدام راه و هدف خاصی را دنبال می‌کند، شیوهٔ آموزش آن‌ها نیز گوناگون است. جلال‌الدین محمد بلخی دانش‌های انسانی را به سه شاخه تقسیم کرده و شیوهٔ آموزش آن‌ها را متفاوت دانسته است. شاخهٔ اول را علم خوانده و راه آموزش آن را قولی و زبانی دانسته، شاخهٔ دوم را حرفه خوانده و آموزش آن را از طریق تمرین عملی دانسته و شاخهٔ سوم را که از همه مهمتر شمرده است، فقر خوانده که در آموزش آن قول و فعل و زبان و دفتر و قلم نقشی ندارند و از طریق اتصال روحانی از جانی به جان دیگر یا به وسیلهٔ شرح صدر از سوی حق، آموخته می‌شود، و به تعبیر مولوی:

علم آموزی طریقش قولی است　　حرفت آموزی طریقش فعلی است
فقر خواهی آن به صحبت قایم است　　نه زبانت کار می‌آید نه دست
دانش آن را ستاند جان ز جان　　نه ز راه دفتر و نه از زبان
... تا دلش را شرح آن سازد ضیا　　پس الم نشرح بفرماید خدا

(همان، ۶۵-۵/۱۰۶۲)

دانشی که در نظر عارفان و صوفیه اهمیت اساسی دارد، همین نوع اخیر است و در آثار مختلف، عرفا به تفصیل از آن سخن گفته‌اند. غزالی در کیمیای سعادت، آنجا که از بی‌ارزشی علوم اکتسابی و ارزشمندی دانش‌های حقیقی سخن گفته است، اصالت را به آموزش و حصول از طریق دل داده است، تا با زدودن زنگارهای تعلقات از آیینهٔ دل، زمینه و استعداد مظهریت برای دانش‌های الهی که از لوح محفوظ می‌تابد، فراهم گردد. او با تمثیلی زیبا علم و دانش را به

آب تشبیه کرده و دل آدمی را به حوض، حوض دل را می‌توان با آب‌های عاریتی از طریق حواس پر کرد، اما این آب محدود، نجاست‌پذیر و آلوده شونده است، در حالی که اگر از درون این حوض شروع به کندن شود، به منابعی ازآب دسترسی می‌توان یافت که پایان‌ناپذیر و آلوده‌ناشدنی است. سنایی نیز از تمثیل آب به همین شیوه استفاده کرده است:

علم جَست از درون اهل صواب　　همچو در جوی آب، روشن آب

(حدیقه الحقیقه، ص۳۲۳)

مولوی با بهره‌گیری از این تمثیل و جای دادن آن در یک بیت که میان دو تمثیل دیگر واقع شده است، این علم را به فقر اختصاص داده است. او با اتکاء به آیۀ «الم نشرح لک صدرک» و با ذکر یک تمثیل سینۀ آدمی را چشمۀ شیر دانسته، در حالی که انسان ندانسته و بی‌توجه، از دیگران خواهان شیر است، سبد نان به همراه دارد، و گداصفتانه از دیگران قطعه نانی درخواست می‌کند، بر همۀ آب‌های زمین دسترسی دارد اما ندانسته از غدیر آب می‌خواهد.

... که درون سینه شرحت داده‌ایم　　شرح اندر سینه‌ات بنهاده‌ایم

تو هنوز از خارج آن را طالبی　　محلبی از دیگران چون حالبی؟

چشمۀ شیر است در تو بی‌کنار　　تو چرا می شیر خواهی از تغار

منفذی داری به آب ای آبگیر　　ننگ دار از آب جستن از غدیر

... یک سبد پر نان ترا بر فرق سر　　تو همی‌خواهی لب نان در بدر...

(مثنوی، ۷۵-۵/۱۰۶۷)

مولانا معتقد است که علم و دانش انسان‌ها، و حتی نیّات و آنچه در باطن آن‌ها ست، نه تنها بدون آموزش، از راه سینه‌ها به انسان‌های دیگر منتقل می‌شود، بلکه از انسان به سایر حیوانات و جانوران نیز انتقال می‌یابد و هر کدام از آن‌ها به نوعی تحت‌تأثیر انسان‌ها قرار می‌گیرند و برخی از افعال انسانی را می‌آموزند و نظیر آن را از خود بروز می‌دهند.

می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها   از ره پنهان صلاح و کینه‌ها
بلکه خود از آدمی در گاو و خر   می‌رود دانایی و علم و هنر
اسب سکسک می‌شود رهوار و رام   خرس، بازی می‌کند بز هم سلام
رفت اندر سگ ز آدمیان هوس   تا شبان شد یا شکاری یا حرس
در سگ اصحاب خویی زان رقود   رفت تا جویای الله گشته بود...

(همان، ۲۶-۲/۱۴۲۱)

نکته مهمی‌که در خور یادآوری است این است که برخی از عارفان بزرگ مانند عزیزالدین نسفی معتقدند که یادگیری و تحصیل علوم کسبی، پیش از ورود سالک به خانقاه لازم است و حتی ایشان تصریح کرده است که اگر شخصی آموزش معارف را از مدرسه آغاز نکرده باشد، هرگز به مقصد و مقصود نخواهد رسید. «طریقی که موصل است به کمال، یک طریق است و آن طریق اول تحصیل است و تکرار، و آخر مجاهدت و اذکار است. باید که اول به مدرسه روند و از مدرسه به خانقاه آیند و هرکه این چنین کند، شاید که به مقصد و مقصود رسد و هرکه نه چنین کند، هرگز به مقصد و مقصود نرسد.» (الانسان‌الکامل، ص۵۴)

مقدمات و شرایط لازم برای آموزش از نظر مولوی

با اینکه عرفا از جمله مولوی، دانش را به شاخه‌هایی چون علم و حرفه و فقر تقسیم کرده‌اند و راه‌های آموزش آن‌ها را به شیوه‌های متفاوت دانسته‌اند، اما آموزش هیچ علمی بدْون لوازم و مقدمات آن ممکن نیست.

چنانکه گفتیم عارفان مهم‌ترین علم و گاه تنها علم را علم حقیقی یا علم فقر و سیر و سلوک دانسته‌اند و برای آموختن آن دل آدمی را وسیلهٔ ادراک و آموزش تلقی کرده‌اند و آن را به آیینه‌ای آهنین تشبیه کرده‌اند که به نحوی شگفت‌انگیز زنگارپذیر است. اگر تعلقات، زیاده‌خواهی، کینه، حسد و... مانند زنگاری حجاب آن قرار نگیرد و چنانچه زنگاری پدید آمد، صوفی و عارف با صیقل ریاضت، زنگارها و حجاب‌های آن را بزداید، این آیینه آمادگی دارد تا از مخزن علم الهی که از لوح محفوظ چون نوری تابنده است، برخوردار شود، که العلمُ نور یقذِفُهُ اللهُ فی قَلبِ مَن یَشاء. مولوی در همین راستا فرموده است:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست؟ آثار قدم

(مثنوی، ۶۰-۲/۱۵۹)

به همین دلیل نخستین سفارش مؤکد آنان این است که سالک سینه و دل خود را از هر عاملی که می‌تواند حجاب قرار گیرد، پاک کند.

همچو آهن زآهنی بی رنگ شو　　در ریاضت آینهٔ بی‌زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود　　تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیا　　بی کتاب و بی معید و اوستا
(همان، ۶۱-۱/۳۴۵۹)

در ادامهٔ همین بحث مولوی از علم حقیقت تعبیر به علم نهان کرده است و برای تبیین آن تمثیلی را از مسابقهٔ نقاشی کردن چینیان و رومیان آورده است.

چینیان معتقد بودند که آن‌ها در نقاشی ماهرترند و رومیان متقابلاً خود را هنرمندتر می‌دانستند. ادعاها بالا گرفت و پادشاه وقت تصمیم گرفت میان آن‌ها مسابقه‌ای برگزار کند. دو دیوار روبروی هم انتخاب شد، تا هرگروه هنر خود را بر آن‌ها متجلی نمایند. چینیان رنگ و روغن‌های فراوان با سایر وسایل نقاشی درخواست کردند و هرروزه مقدار زیادی ازانواع رنگ‌ها و وسایل از خزانه دریافت می‌کردند و به کار نقاشی مشغول بودند. اما رومیان فقط به صیقل‌دادن و زدودن زنگارهای دیوار مشغول شدند. پس از مدتی که هر دو گروه کار خود را به پایان رساندند، پادشاه برای دیدن نقاشی‌ها و قضاوت به آنجا آمد. او نقاشی چینیان را دید که بسیار زیبا تصویر شده بود، اما وقتی که برای دیدن نقاشی رومیان پرده‌ها را کنار زدند، تصویر این نقش‌ها به صورتی بسیار عالی‌تر در آیینهٔ رومیان مصوّر شد، آنچنان که هوش از سر بیننده می‌ربود. مولوی سپس افزوده است:

... رومیـــان آن صـــوفیاننـــد ای پـــدر بـــی ز تکـــرار و کتـــاب و بـــی هنـــر
لیـک صـیقل کـرده‌انـد آن سـینه‌هـا پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صـفای آینـه بـی‌شـک دل اسـت کو نقـوش بـی عـدد را قابـل اسـت
... تا ابـد هـر نقـش نـو کایـد بـر او مـــی‌نمایـــد بـــی قـــصوری انـــدر او
اهل صـیقل رسـته‌انـد از بـود رنـگ هـر دو مـی‌بیننـد خـوبی بـی‌درنـگ
(همان، ۹۳-۱/۳۴۶۶)

نکتهٔ قابل توجه در این تمثیل آن است که نقاشی چینیان نیز کـه مثـالی از علوم اکتسابی است، بسیار زیبا، پسندیده و مثبت ارزیابی شده اسـت، هرچنـد بـه پای کار رومیان نمی‌رسد. شیخ اجل نیز در همین‌باره سروده است:

سعدی‌بشوی لوح دل ازنقش غیردوست علمی‌که ره به حق ننماید ضلالت است
(کلیات سعدی، ص۴۳۲)

اهلیت و لیاقت آموزنده

یکی دیگر از لوازم حصول دانش و حکمت، اهلیت و لیاقت است، زیرا هر خسی لیاقت هر علمی را ندارد. برای آموزش علوم باید سوز و اشتیاق و پاکی درونی داشت، آمادگی لازم را فراهم ساخت وگرنه انسان هرچقدر هم به زور تمرین و تکرار، حکمتی را بیاموزد، چون قابلیت و اهلیت آن را ندارد، آن حکمت از وی می‌گریزد. گویی طاووس زیبای شاه است و خانهٔ پیرزن روستایی! اگر هم روزی از روی اتفاق طاووس شاه، راه خود را گم کند و به خانهٔ پیرزنی روستایی وارد شود، پیرزن لیاقت آن طاووس را ندارد. همهٔ هنر و زیبایی طاووس در پرهای رنگارنگ اوست، ولی پیرزن به خیال آراستن، پرهایش را می‌برد و طاووس را ناقص می‌کند که آن را نزد خود نگه دارد، اما باز هم موفق نمی‌شود. ممکن است خانهٔ پیرزن برای گنجشکی مناسب باشد، اما برای طاووس هرگز!

پس کلام پاک در دل‌های کور　　　　می‌نپاید می‌رود تا اصل نور
وان فسون دیو در دل‌های کژ　　　　می‌رود چون کفش کژ در پای کژ
گرچه حکمت را به تکرار آوری　　　　چون تو نااهلی شود از تو بری
ورچه بنویسی نشانش می‌کنی　　　　ورچه می‌لافی بیانش می‌کنی

او ز تـو رو در کـشد ای پـر سـتیز　　بنـدها را بگـسلد وز تـو گریـز
ور نخـواهی و ببینـد سـوز تـو　　علـم باشـد مـرغ دسـت‌آمـوز تـو
او نپایـد پـیش هـر نااوسـتا　　همچـو طاووسـی بـه خانـهٔ روستا

(مثنوی، ۳۲۲-۲/۳۱۶)

چنانکه در تمثیل طاووس پادشاه دیدیم، اگر استعداد، آمادگی و ظرفیت پذیرش و هضم علوم در انسان وجود نداشته باشد و علمی را بیاموزد، مایه تباهی آن علم و دانش خواهد شد، یعنی آموزنده آنقدر آن علم را کوچک و ناقص می‌کند که به اندازه و مناسب حال خودش بشود. از این مهمتر برخی از علوم، آموزنده را نیز نه تنها سودمند نیست، بلکه بسیار زیان‌مند خواهد شد و اسباب نابودی صاحبش را فراهم خواهد ساخت. به همین دلیل مولوی نکته‌های مهم و تأثیرگذار علوم را به تیغ پولادینی مانند کرده است که انسان باید ابتدا اسباب امنیت و سپر حفاظتی برای خویش مهیا کند و سپس با آنها روبرو شود. مولوی سخنان خود را به این تیغ پولادین مانند کرده که از ترس زیان‌مندی آن برای شنوندگان نامستعد، آن را در غلاف پنهان کرده است!

نکتـه‌هـا چـون تیغ پولادسـت تیـز　　گـر نـداری تـو سـپر واپـس گریـز
پـیش ایـن الـمـاس بـی اسپر میـا　　کـز بریـدن تیـغ را نبـود حیـا
زین سبب من تیغ کـردم در غـلاف　　تا که کژخـوانی نخوانـد بـر خـلاف

(همان، ۹۳-۱/۶۹۱)

علاوه بر این مولوی معتقد است که اگر برخی از علوم و فنون نصیب افرادی بشود که لیاقت و اهلیت آن را نداشته باشند، برای همهٔ انسان‌ها خطرناک

است، مانند شمشیری است که به دست زنگی مست و دیوانه‌ای داده باشند، دیگر هیچکس در امان نخواهد بود. او گرفتن تیغ از دست این زنگی دیوانه را بر همهٔ مومنان واجب دانسته!

بدگهر را علم و فن آموختن | دادن تیغی به دست راهزن
تیغ دادن در کف زنگی مست | به که آید علم ناکس را به دست
علم و مال و منصب و جاه و قران | فتنه آمد در کف بدگوهران
پس غزا زین فرض شد بر مومنان | تا ستانند از کف مجنون عنان

(همان، ۳۹-۴/۱۴۳۶)

پس تا زمانی که انسان اهلیت و لیاقت لازم روحی را به دست نیاورده، بهتر است که بسیاری از دانش‌ها را نداشته باشد، چون همین علم که باید یاور و محافظ او باشد او را به هلاکت می‌کشاند. به قول نظامی «دولتیی باید صاحب درنگ/کز قدری ناز نیاید به تنگ» (مخزن‌الاسرار، ص۸۸) انسان باید ابتدا ظرفیت و تحمل چیزهای ارزشمند را داشته باشد، بعد آن‌ها را به دست آورد.

مولوی در این باره حکایت زیبایی دارد که خلاصهٔ آن چنین است: مردی در زمان حضرت موسی (ع) با اصرار از وی خواست که دعا کند تا خداوند زبان جانوران را به او بیاموزد، حضرت موسی(ع) هر چقدر کوشید که او را منصرف کند، سودی نداشت تا اینکه موسی (ع) دعا کرد و فقط زبان خروس و سگ را یاد گرفت. از صبح نخستین روز این دو جانور را زیر نظر گرفته بود، که کنیزک سفره را در حیاط خانه تکاند، و تکه نانی بر زمین افتاد و خروس به سرعت آن را ربود.

سگ به خروس شکوه کرد که نان حق من بود، نباید تو می‌خوردی، خروس گفت، نگران نباش، فردا اسب این مرد می‌میرد و تو به غذایی درست و حسابی می‌رسی، مرد با شنیدن این سخن اسب را فروخت تا خود را از زیان آن برهاند. فردای آن روز سگ گفت آنچه گفته بودی انجام نشد و من به غذایی نرسیدم. خروس گفت مهم نیست، فردا قاطر این مرد سقط خواهد شد و تو به غذای مفصلی می‌رسی. مرد با شنیدن این سخن قاطر را هم فروخت تا زیان نکند. فردای آن روزسگ باز هم شکوه را آغاز کرد، خروس پاسخ داد که فردا غلام این خانه می‌میرد و در مجلس عزایش آنقدر غذا می‌پزند که از اضافی آن تو نیز سیر خواهی شد؛ مرد غلام را هم فروخت و باز شکوه تکرار شد، خروس گفت این مرد تو را از آن‌ها یی که گفتم محروم کرد، اما فردا خودش خواهد مرد و بازماندگان گاوی در عزایش می‌کشند که غذای فراوانی هم نصیب تو خواهدشد.

مرد با شنیدن این سخن با حالتی ترسیده و نگران با پشیمانی خود را به موسی(ع) رساند و با التماس از او خواست، یاریش کند، تا فردا نمیرد. اما موسی(ع) به مرد خام‌اندیش گفت که هیچ راهی ندارد و تو فردا خواهی مرد. اگر زبان این دو جانور را نمی‌دانستی، هر کدام از این قضاها و بلاها به آن حیوانها می‌خورد و تو از مرگ نجات می‌یافتی، اما طمع تو را به نابودی کشاند. (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۵۰-۳/۳۲۲۶)

مرگ اسب و استر و مرگ غلام	بُد قضا گردان این مغرور خام
از زیان مال و درد آن گریخت	مال‌افزون کرد و خون‌خویش ریخت

(همان، ۸ و ۳/۳۳۴۷)

رابطهٔ استاد و شاگرد

در قرون گذشته به دلیل کمبود مدارس، مکان‌های آموزشی و سایر امکانات تحصیلی، تعداد دانشوران به نسبت امروز بسیار ناچیز بود، بویژه استادانی که بتوانند در سطوح عالی تدریس کنند. به همین دلیل اگر شور و شوق آموزش به جان کسی می‌زد، یافتن استادی مناسب بسیار دشوار بود و متعلم باید به شهرهای فراوانی سفر می‌کرد تا بالاخره معلم مناسب خود را می‌یافت و معمولاً هر طالب علمی وقتی تحت تعلیم استاد و معلمی قرار می‌گرفت، تا آن‌جا که معلم می‌توانست به او چیزی یاد بدهد، فرا می‌گرفت و سپس برای طی مدارج بالاتر خواهان استادی دیگر می‌شد. به همین دلیل گاهی شاگرد طی چندین سال فقط تحت تعلیم یک استاد قرار می‌گرفت و چنان رابطهٔ نزدیکی میان استاد و شاگرد برقرار می‌شد که به گونه‌ای رابطهٔ مریدی و مرادی و حتی خویشاوندی منتهی می‌گشت. به طوری که تعداد کسانی که در گذشته همچون خاقانی به دامادی استاد خود مفتخر شده‌اند، بسیار زیاد است.

این نوع ارتباط آموزشی، بیش از امروز اقتضا می‌کرد که استاد از وضعیت علمی شاگرد خود اطلاع داشته باشد و شاگرد نیز برای اینکه از استاد خود بیشترین بهره را ببرد، باید استاد خود را از موقعیت علمی و روحی خویش آگاه می‌ساخت.

مولوی در دفتر چهارم مثنوی به یکی از عوامل مهم ناکامی معلمان در پیشبرد اهداف آموزشی و پیشرفت شاگردان اشاره کرده و گفته است که شاگرد نباید احوال خود را از استاد پنهان کند. اگر متوجه وظیفهٔ خود نشده یا در انجام

وظیفه کوتاهی و تقصیری کرده است، باید بدون تردید نزد استاد بیان کند، تا استاد بتواند با شناخت و آگاهی کافی از احوال و موقعیت شاگرد، او را راهنمایی کند و ندانسته از درس خود ندزدد. او برای شاگرد، اقرار به تقصیر را نزد استاد، از حفظ ناموس و آبرو بهتر دانسته و اقرار آدم پدر آدمیان را با جمله «إنّا ظَلَمنا أنفسنا» به عنوان الگویی مناسب، یادآوری کرده است که منجر به بخشش، ارشاد و نجات آدم شد:

خویش مجرم‌دان و مجرم‌گو، مترس　　تا نـدزدد از تـو آن اسـتاد درس

چـون بگـویی جـاهلم، تعلـیم‌ده　　ایـن چنـین انـصاف از نـاموس بـه...

(همان، ۹-۴/۱۳۸۷)

عوامل ادراک علم و شناخت صحیح

مولوی در خصوص کیفیت و مراتب علم و شناخت حقیقت، چند عامل مهم را مؤثر دانسته است، که به طور مختصر به بیان آنها می‌پردازیم.

الف- ضمیر و باطن سالم

نخستین عامل برای ادارک صحیح ضمیر و باطن سالم، مستعد، مناسب و صادق است. زیرا اگر باطن سالم نباشد، انسان قدرت ادراک و دیدن حقیقت را ندارد، به قول مولانا «کژ نگر باشد همیشه عقل کاژ»(مثنوی، ۲۳۹۸/۲) حکایت غلامی که چشمان کاژ و لوچ داشت و یک شیشه می را دوتا می‌دید، بیانگر احوال این نوع از انسان‌هاست،(همان، ۳۲-۱/۳۲۶) همچنین مولانا انسان‌های بدگمان و خیال‌اندیش را از همین نوع دانسته است:

... گفت هر مردی که باشد بدگمان　　　نشنود او راست را با صد نشان
هر درونی که خیال اندیش شد　　　چون دلیل آری خیالش بیش شد
(همان، ۱۵ و ۲/۲۷۱۴)

به هر حال درون‌ها و ضمیرهای متفاوت با توجه به استعداد و سلامت و بیماری، در یک امر واحد، عکس‌العمل‌های متفاوتی نشان می‌دهند. به قول شیخ شیراز:

باران که درلطافت طبعش خلاف نیست   در باغ لاله روید و در شوره زار خس
(کلیات سعدی، ص ۴۲)

ب- دیدگاه و نوع نگاه

دومین عامل، دیدگاه و نوع نگاه طالب علم و به قول امروزی زاویهٔ دید است، انسان با وجود چشم سالم اگر کژ نگاه کند، حقیقت را نخواهد دید. با نگاه کژ به قرص واحد ماه نگریستن، حاصلش دیدن دو ماه در آسمان خواهد بود. «چشم کژ کردی دو دیدی قرص ماه»(مثنوی، ۲/۸۵۴)

مولانا برای درست دیدن، سفارش می‌کند:

فکرتت گو کژ مبین نیکو نگر   هست آن فکرت شعاع آن گهر
(همان، ۲/۸۵۶)

ج- ابزار شناخت

نکتهٔ سوم اینکه انسان از میان قوای ادراکی خود از کدام بهره می‌گیرد؟ طبیعتاً ادراک وی مناسب با آن قوه خواهد بود. اگر واهمه را به کار گیرد، ادراک او نیز وهمی خواهد بود، اگر خیال را به کار گیرد، ادراک او نیز جز خیالی نباشد. اگر گوش را به کار بندد، ادراک او اخبار است، اخباری که می‌تواند صحیح باشد

یا نباشد، اما اگر چشم را به کار گیرد حاصل ادراکش عینی و یقینی است. به همین دلیل مولوی گوش را دلاله و اصحاب قال خوانده است و معتقد است ادراک او نهایتاً می‌تواند در دگرگونی صفات انسانی مؤثر باشد، اما ادراک بصری می‌تواند ذات انسان را دگرگون کند.

گوش دلاله است و چشم اهل وصال　　چشم صاحب حال و گوش اصحاب قال
در شنود گوش، تبدیل صفات　　در عِیان دیده‌ها تبدیل ذات
(همان، ۶۰ و ۲/۸۹۵)

اما به اعتقاد مولانا در مراحل نهایی شناخت، هیچکدام از این مدرکات کارآیی ندارد:

فکر کو آنجا؟ همه نورست پاک　　بهر توست این لفظ فکر ای فکر ناک
(همان، ۶/۱۱۴)

د- پاکی درون

مولوی یکی از اساسی‌ترین لوازم رسیدن به کمال و ادراک معرفت حقیقی را پاکی درون، صافی کردن دل از نقش‌های مختلف و صیقل زدن دل دانسته است و بارها در دفاتر مختلف مثنوی با عبارت‌های متفاوت و تعبیرات مختلف آن را بیان کرده است:

آن که او بی‌نقش، صافی سینه شد　　نقش‌های غیب را آیینه شد
(همان، ۱/۳۱۴۶)

اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ هر دمی بینند خوبی بی درنگ

(همان، ۱/۳۴۹۲)

آینهٔ دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک

(همان، ۲/۷۲)

این مضمون در ابیات بسیار دیگری از جمله (۲/۲۰۶۳) و (۴/۲۶۶۹) نیز آمده است.

هـ- بی‌علتی

مولوی، طمع عالِم، پیروی او از هوا و هوس، رشوت‌ستانی، علم را وسیله رسیدن به نعمت‌های مادی قرار دادن و... همه را علت شمرده و پرهیز از آنها را بی‌علّتی خوانده است. او معتقد است که بی‌علّتی چنان ارزشمند است که جهل و نادانی را به دانایی تبدیل می‌کند و علت چنان ناپسند است که عالم را نیز کژ می‌کند و به رسوایی می‌کشاند. به عبارت دیگر، مولوی نادانی همراه با صداقت و صفای ضمیر را بر علم همراه با علت و مرض باطنی ترجیح داده است.

جهل را بی علتی عالم کند علم را علت کژ و رسوا کند

تا تو رشوت نستدی بیننده ای چون طمع کردی ضریر و بنده‌ای

(همان، ۳ و ۲/۲۷۵۲)

از علت‌های دیگری که چشم حقیقت بین انسان را می‌بندد و از رسیدن به حقیقت مانع می‌شود، غرض، خشم و شهوت است. مولوی از حکایت غلامی که یک شیشه می را دو تا می‌دیده چنین نتیجه گرفته است:

خشم و شهوت مرد را احول کند — ز استقامت روح را مبدل کند
چون غرض آمد هنر پوشیده شد — صد حجاب از دل به سوی دیده شد
چون دهد قاضی به دل رشوت قرار — کی شناسد ظالم از مظلوم زار

(همان، ۵-۱/۳۳۳)

و- خوف و خدای ترسی

در قرآن کریم از میان تمامی بندگان، فقط از عالمان با صفت خدای ترس یاد شده است، «انما یخشی‌الله من عباده العلما» (فاطر/۲۸) عارفان با توجه به همین آیه، یکی از شرایط عالمان را خدای ترسی دانسته‌اند؛ چنان که نجم دایه نوشته است: «به شرط آنکه علم با خوف و خشیت قرین بود، زیرا که سر همه علم‌ها خدای ترسی است. خدای تعالی عالم کسی را می‌خواند که او خشیت دارد و خدای ترس بود که انما یخشی.....» (مرصادالعباد، ص ۴۸۰)

ز- کم‌خوری و پرهیز از نعمت‌های دنیوی

از مقدمات دیگری که عارفان در آموختن دانش و حکمت، مؤثر شمرده‌اند، کم‌خوری و بی‌اعتنایی به نعمت‌های دنیوی است. به نظر می‌رسد این دو بیت شیخ اجل آنقدر معروف است که نیازی به توضیح نباشد:

اندرون از طعام خالی دار — تا در اونور معرفت بینی
تهی از حکمتی به علت آن — که پری از طعام تا بینی

(کلیات سعدی، ص ۸۲)

حقیقت این است که پرخوری و توجه فراوان به خورد و خوراک و به تبع آن، شهوات، سبب می‌شود که انسان از امور اساسی و معنوی زندگی بازماند. مولوی نیز غذاها و علف‌های دنیوی را نقطهٔ مقابل حکمت‌آموزی شمرده، و در ضمن سفارش به تغذیه کردن انسان از حکمت و دانش به جای علف‌های دنیوی، گفته است:

این دهان بستی دهانی باز شد   تا خورندهٔ لقمه‌های راز شد
گر ز شیر دیو تن را وا بُری   در فطام او بسی نعمت خوری

(مثنوی، ۴۸ و ۳/۱۳۷۴۷)

او در جایی دیگر نیز، پرخوری و شهوت را مانع اصلی ادراک حقیقت شمرده است:

آفت این در هوا و شهوت است   ورنه اینجا شربت اندر شربت است
چشم بند آن جهان حلق و دهان   این دهان بربند تا بینی عیان

(همان، ۱۱ و ۲/۱۰)

ح - لقمهٔ حلال

یکی از موارد بسیار مهمی که اغلب از نظرها مغفول مانده است، بی‌توجهی به نوع غذا و از کجا آمدن و چگونه آمدن آن است. مگر نه هر نوع ارتباط، کار و فعالیت، قصد و نیت، برخورد و حتی نگاه و نفس بر انسان تأثیر می‌نهد؟ پس چگونه ممکن است غذایی که همهٔ قوای آدمی را می‌سازد و رشد می‌دهد بر آدمی و علم و دانشش تأثیر نگذارد؟

مولوی رابطهٔ مستقیمی میان نان و لقمهٔ حلال با کیفیت علم و دانش قایل است. او اعتقاد دارد که لقمهٔ حرام و شبهه‌ناک جز تیرگی، ملال، جهل و حسد نتیجه‌ای ندارد. حال آنکه لقمهٔ حلال که از کسب حلال حاصل می‌شود، جز علم و حکمت و دانایی پدید نمی‌آورد. او می‌گوید وقتی چنان روغنی در چراغ بریزیم که به جای شعلهٔ بیشتر، چراغ را خاموش کند، آن دیگر روغن نیست، آب است و برای چراغ مضر است و باید دور ریخته شود. مولوی در چند بیت زیر، هم نان و لقمهٔ حلال و حرام را معرفی می‌کند و هم نشانه‌ها و تأثیرات لقمهٔ حلال و حرام را بیان می‌نماید:

لقمه‌ای کان نور افزود و کمال آن بود آورده از کسب حلال
علم و حکمت زاید از لقمهٔ حلال عشق و رقّت آید از لقمهٔ حلال
چون ز لقمه تو حسد بینی و دام جهل و غفلت زاید، آن را دان حرام
هیچ گندم کاری و جو بردهد؟ دیده‌ای اسبی که کرّهٔ خر دهد؟
لقمه تخم است و برش اندیشه‌ها لقمه بحر و گوهرش اندیشه‌ها

(همان، ۴۷-۱/۱۶۴۲)

ط- پرهیز از امیران و صاحبان قدرت

پیامبر اسلام (ص) در یکی از احادیث، عالمان را از نزدیک شدن به دربارها، و صاحبان قدرت و علم‌فروشی منع کرده‌اند. مولوی کتاب فیه ما فیه را با نقل و شرح این حدیث آغاز کرده‌اند. «قال‌النبی علیه‌السلام، شر العلماء من زار

الأُمراء و خیر الأُمراء من زار العلماء، نعم الامیر علی باب الفقیر و بئس الفقیر علی باب الأمیر.»(فیه ما فیه، ص۱)

تفسیری که مولانا از این حدیث آورده، جالب و شنیدنی است، ظاهر حدیث این است که اگر عالم یا فقیر به در خانهٔ امیر و سلطان رود ناپسند است، اما اگر امیر و سلطان به نزد عالم و فقیر آیند، باکی نیست. مولوی نیت عالم و تأثیر و تأثر هرکدام از اینها را ملاک خیر و شر می‌داند، نه صرف اینکه کدام یک به در خانهٔ دیگری برود!

«خلقان صورت این سخن را گرفته‌اند، معنیش این نیست که پنداشته‌اند، بلکه معنیش این است که شر عالمان آن کس باشد که او مدد از امرا گیرد و صلاح و سداد او به واسطهٔ امرا باشد و از ترس ایشان اول خود تحصیل به نیت آن کرده باشد که مرا امرا صلت دهند و چون عالم شد از ترس و سیاست ایشان مودَّب [شد] و بر وفق طریق می‌رود کام و ناکام. پس او علی کل حال، اگر امیر به صورت به زیارت او آید و اگر او به زیارت امیر رود زایر باشد و امیر مَزور. و چون عالم در صدد آن باشد که او به سبب امرا به علم متصّف نشده باشد، بل علم اولاً و آخراً برای خدا بوده باشد و طریق و روش او (۱) بر راه صواب [بود که] طبع او آن است... چنین عالم اگر به نزد امیر رود به صورت، مزور باشد و امیر زایر، زیرا در کل احوال امیر از او می‌ستاند و مدد می‌گیرد و آن عالم از او مستغنی است...»(فیه ما فیه، ص ۱)

ی- پرهیز از اغراض و امراض

یکی از مقتضیات دیگری که عالم باید همیشه در نظر داشته باشد پرهیز از اغراض و امراض است. زیرا اگر انسان عالم به هر علت به مقتضای علم خود عمل نکند، هر چقدر هم عالم باشد و بر امری آگاهی داشته باشد، آن علم هیچ فایده‌ای ندارد- چون غرض آمد هنر پوشیده شد- و حتی جهل از چنین دانشی بهتر است. مگر در دعواهای مختلف طرف‌های دعوی بر حقیقت امر، علم ندارند؟ اگر آن‌ها مقتضای علم را رعایت می‌کردند، هرگز دعوایی رخ نمی‌داد. مولوی برای ایضاح این امر، حکایتی دارد، بدین مضمون که شخص عالمی را برای منصب قضا برگزیدند. او به جای خوشحالی از اینکه به منصبی رسیده است، شروع به گریه و زاری کرد. نایب قاضی دلیل گریه را پرسید. قاضی پاسخ داد که چگونه جاهلی(من) میان دو عالم (خصمان) می‌تواند داوری کند؟ نایب قاضی پاسخ داد:

گفت خصمان عالمند و علتی — جاهلی تو لیک شمع ملتی
زانکه تو علت نداری در میان — آن فراغت هست نور دیدگان
وان دو عالِم را غرضشان کور کرد — علمشان را علت اندر گور کرد
جهل را بی‌علتی عالم کند — علم را علت کژ و ظالم کند

(مثنوی، ۵۲-۲/۲۷۴۵)

ک- در نظر داشتن حال و موقعیت آموزندگان

یکی دیگر از شرایط و مقتضیاتی که در آموزش علم باید رعایت شود، توجه به موقعیت، استعداد و میزان آگاهی آموزنده است. حتماً این جمله را بارها شنیده‌اید که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: اگر آنچه سلمان می‌داند، ابوذر می‌دانست کافر می‌شد. در حدیث شریف آمده است که: «نحن مُعاشِر الأنبیاء أمَرَنا أن نُکَلّمُ النّاسَ عَلی قَدرِ عُقُولِهِم.» (احیاء العلوم، ص ۱۳۶)

مولوی در سرودن مثنوی به مقتضای این حدیث شریف، توجهی ویژه داشته است و بارها کوشیده‌است، زبان و قلم خود را نگه دارد و اسرار پنهانی را که دیگران استعداد ادراک آن را ندارند و به قول خودش ممکن است جهان را زیر و زبر کند، باز نگوید. او می‌دانسته که ظرف ادراک اغلب مردم به اندازهٔ جویی بیش نیست و گنجایش دانش دریا مثال او را ندارد:

بیش از این با خلق گفتن روی نیست   بحر را گنجایی اندر جوی نیست
پست می‌گویم به اندازهٔ عقول   عیب نبود، این بود کار رسول
(همان، ۱۱-۱/۳۸۱۰)

مولوی در جایی دیگر، متأسف است که چرا سطح فهم و ادراک مردم این‌همه پایین است. او برای رعایت حال آن‌ها، معارف عمیق و ادراکات شگرف خود را تا حد ادراک آنان فرو می‌کشد:

آنچه می‌گویم به قدر فهم تست   مردم اندر حسرت فهم درست

و یا:

در خور عقل عوام این گفته شد　　از سخن باقی آن بنهفته شد

(همان، ۴/۳۲۸۶)

شیخ اجل نیز آنجا که دربارهٔ سماع سخن می‌گوید به همین امر توجه داشته است:

سماع ای برادر نگویم که چیست　　مگر مستمع را بدانم که کیست

(بوستان، یوسفی، ب ۱۹۱۳)

در خصوص موقعیت سنی کودکان و شیوه‌هایی که معلم و پدر و مادر در آموزش آن‌ها باید در نظر داشته باشند، بارها تذکر داده است. در دفتر دوم می‌گوید: در آموزش کودکان باید مقتضای سنی و میزان ادراک آنان را کاملاً در نظر گرفت، مثلاً اگر پدر یا استادی دانشمند به مقتضای ادراک کودکی خردسال، ابتدایی‌ترین کلمات را هم به کار بگیرد، نه تنها عیبی نیست بلکه باید چنین کند:

بهر طفل نو پدر تی‌تی کند　　گرچه عقلش هندسهٔ گیتی کند

کم نگردد فضل استاد از علو　　گر الف چیزی ندارد گوید او

از پی تعلیم آن بسته دهن　　از زبان خود برون باید شدن

در زبان او بباید آمدن　　تا بیاموزد ز تو او علم و فن

(مثنوی، ۱۹-۲/۳۳۱۵)

بار دیگر در دفتر چهارم مثنوی نیز، با توجه به حدیث فوق‌الذکر، موقعیت سنی کودکان را یادآوری کرده و شیوهٔ تشویق آنان به یادگیری را تذکر داده است:

چونکه با کودک سر و کارم فتاد　　پس زبان کودکی باید گشاد

که بـرو کتّـاب تـا مرغـت خـرم   یـا مـویز و جـوز و فـستق آوردم...

(همان، ۸-۴/۴۵۷۷)

ل- علم هدف نیست

نکتهٔ ظریف دیگری نیز مولانا در مثنوی یـادآوری کـرده اسـت کـه بـسیار ارزشمند است، نکته این است که علم حتی در عالی‌ترین مراتب آن هدف نیست، بلکه وسیله است! وسیله‌ای برای رسیدن به مطلوب. یعنـی انـسان بایـد مقـصد و مطلوبی داشته باشد و برای رسیدن بدان مطلوب از دانش و علـم مناسـب آن بـه عنوان وسیله استفاده کند، و چون به آن مقصد رسید، وظیفهٔ علم به پایـان رسـیده است. البته این امر از ارزش علم نمی‌کاهد، زیرا اگر آن علم نبود، رسـیدن بـه آن مقصد هم ممکن نمی‌شد.

چون به مطلوبـت رسیدی ای ملیح   شـد طلبکـاری علـم اکنـون قبـیح

چـون شـدی بـر بـام‌هـای آسـمان   سـرد باشـد جـست‌وجـوی نردبـان

... پیش‌سلطان خوش نشسته در قبول   زشت باشـد جـستن نامـه و رسـول

(همان، ۴-۳/۱۴۰۱)

تقسیمات و مراتب علوم

علوم و دانش‌ها، با توجه به دیدگاه دانشمندان، شیوهٔ حاصل شدن، تأثیرات آن‌ها، میزان کاربرد و ارزش آن‌ها، درجات ایقان و... به انواع و شاخه‌های گوناگونی تقسیم شده است و برای هرکدام، ویژگی‌ها و مشخصاتی ذکر شده است.

علم در نزد عارفان مسلمان که در آغاز به دانش‌های محدودی در حوزهٔ زهد و عزلت خلاصه می‌شد، به تدریج فراگیرتر شد و شاخه‌های فراوانی یافت و برای بیان آن‌ها عناوین و اصطلاحات بسیار متنوعی وضع شد. هرچند عارفان در خصوص دانش‌ها و فنون بشری، با هم اختلاف‌نظرهایی جزیی دارند، در عین حال می‌توان تمامی علوم مطرح شده در آثار آنان را به دو دستهٔ کاملاً متمایز تقسیم کرد. گروه نخست دانش‌هایی است که با تلاش و کوشش انسان و از طریق آموزش کسب می‌شوند، و گروه دوم دانش‌هایی است که با تصفیه و تزکیهٔ دل، از درون ضمیر و باطن انسان می‌جوشد و از طریق اشراق نصیب سالک می‌شود.

عرفا برای این دو دسته دانش، اصطلاحات متنوعی به صورت زوج‌های متقابل وضع کرده‌اند، مثل علم حضوری و حصولی، علم ظاهری و باطنی، علم تقلیدی و تحقیقی و... با وجود اینکه تمامی دانش‌های درون هر گروه وجوه مشترکی دارند، مثلاً دانش‌های دستهٔ اول از طریق آموزش و کسب و دانش‌های دستهٔ دوم از طریق اشراق و جوشش درون حاصل می‌شوند و همچنین عرفا به دانش‌های اکتسابی در برابر دانش‌های اشراقی چندان وقعی نمی‌نهند، اما اصطلاحاتی که در هر کدام از دو دسته به کار رفته است، لزوماً مفهوم واحدی را القاء نمی‌کنند، بلکه اصطلاحات درون هر گروه، خود تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند که ضمن بررسی آن‌ها، این تفاوت‌ها و ویژگی‌ها مشخص خواهد شد.

به علاوه باید به این نکتهٔ مهم نیز توجه داشت، که دانش‌های اکتسابی زمینه و مقدمهٔ دانش‌های اشراقی است و تا زمانی که سالک در دانش‌های کسبی به کمال نرسد، در دانش‌های اشراقی نیز به کمال نخواهد رسید و تمام عارفان بزرگ و معروف از جمله غزالی و مولوی و دیگران از همین طریق به کمال مقصود رسیده‌اند. یعنی رابطهٔ علوم کسبی و دانش‌های موهوبی و باطنی مانند رابطهٔ مقام با حال است. حال در سیر و سلوک بسیار پسندیده است، اما مقام مقدمه و زیر بنای آن است.

علوم ظاهری و باطنی

اغلب اصطلاحاتی را که عرفا برای دانش‌ها وضع کرده‌اند، برگرفته از قرآن کریم و احادیث است. از جملهٔ آن‌ها علوم ظاهری است. این اصطلاح برگرفته از آیهٔ ۷ سورهٔ روم است، یعنی «یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا.»

می‌توان اصطلاح علوم باطنی را مأخوذ از حدیثی دانست، که در آن برای قرآن کریم ظاهر و باطن قائل شده و سپس برای بطن آن بطن‌های دیگر تا هفت بطن. «إن للقرآن ظهراً و بطناً و لِبَطِنِهِ بطناً الی سَبعة أبطُن» (احادیث مثنوی، ص۸۳) مولوی با توجه به این حدیث چنین سروده است:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است | زیر ظاهر باطنی بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم | که درو گردد خردها جمله گم
... ظاهر قرآن چو شخص آدمی است | که‌نقوشش‌ظاهر و جانش خفی‌است

(مثنوی، ۸-۳/۴۲۴۴)

منشاء اصطلاح «علم گفتاری» را نیز که مولوی به کار برده است، می‌تواند از همین حدیث باشد.

علم گفتاری که آن بی‌جان بود عاشق روی خریداران بود

(همان، ۲/۲۴۳۶)

نجم دایه علوم بازمانده از انبیاء را به دو شاخهٔ علوم ظاهری و باطنی تقسیم کرده است، دانش‌هایی چون علم کتاب و سنت و تفسیر و اخبار و فقه را که با آموختن حاصل می‌شوند، جزو علوم ظاهری شمرده است و علومی را که نتیجهٔ اتصال بی‌واسطهٔ پیامبر (ص) با خداوند دانسته، علوم باطنی خوانده است و آن را شامل شاخه‌هایی چون علم اسلام، احسان و ایقان و عیان، عین و توبه و زهد... دانسته است. او به همین صورت علما را نیز به صاحب علوم ظاهری و صاحب علوم باطنی و همچنین صاحب هر دو علم تقسیم کرده است. (مرصادالعباد، ص ۳۸۳-۳۸۱)

مولوی همچنان‌که برای همهٔ مظاهر عالم هستی مراتبی قایل است و آن‌ها را متشکل از ظاهر و باطن می‌داند، برای دانش و علم نیز این مراتب را قایل است، در نظر او تمامی دانش‌های کسبی حالت ظاهری دارند و منشاء و اصل آن‌ها دانش‌های باطنی است. او دانش‌های ظاهری را به چند دسته گل تشبیه کرده و دانش باطنی و حقیقی را مانند گلزاری دانسته است، که دل خوش کردن به این دو سه گلدسته، انسان را از گلزار پر گل حقیقی باز می‌دارد:

علم‌های با مزهٔ دانسته‌مان زان گلستان یک دوسه گلدسته دان

زان زبون این دو سه گلدسته‌ایم که در گلزار بر خود بسته‌ایم

(مثنوی، ۵۲ و ۶/۴۶۵۱)

به هر حال در نظر مولانا، فایدهٔ هر ظاهری پی بردن به باطن است:

فایدهٔ هر ظاهری خـود بـاطن اسـت　　همچو نفع اندر دواهـا کـامن اسـت
(مثنوی، ۴/۲۸۸۰)

عزالدین محمود کاشانی علم را به سه شاخهٔ متمایز تقسیم کرده است که با توجه به درجهٔ اهمیت عبارتند از: اول علم توحید با توجه به آیه «وَأعلم أنَّـهُ لا إله الأ الله» (محمد/۱۹) دوم علم معرفت کارهای خداوند از قبیل ایجاد و اعدام و تقریب و ابعاد و میراندن و زنده کردن و حشر و نشر و ثواب و عقاب اخـروی و غیره، و مرتبهٔ سوم، علم به احکام شریعت است. و سالک مرتبـهٔ نخـست از ایـن سه مرتبهٔ علمی را عالم ربّانی می‌خوانند که علوم دو مرحلهٔ بعـد نیـز در علـم او مندرج است، سالک مرتبهٔ دوم را عالم اخروی می‌خوانند که علم مرتبهٔ سـوم نیـز در علم او مندرج است. سالک مرتبهٔ سوم را عالم دنیوی می‌خوانند و او از آن دو علم دیگر آگاهی ندارد. این گروه مظهـر آیـهٔ ۷ سـورهٔ روم بـه شـمار آمـده‌انـد: «یَعلَمونَ ظاهِراً مِنَ الحَیاة الدُّنیا وَ هُم عـنِ الآخـره هـم غـافِلون» (مـصباح‌الهدایـه، صص ۷۵ و ۵۶)

به جرأت می‌توان گفت که یکی از نظریه‌پردازان بزرگ صوفیه، امام محمـد غزالی است و چنانچه علوم، اعمال، نظریات و اعتقادات صوفیه به طور ریـشه‌ای مورد بررسی قرار گیرد، آشکار خواهد شد کـه منـشاء اغلـب آن‌هـا، آثـار غزالـی است. وی در مبحثی که به شناخت نفس یا به گفتهٔ او، دل، اختصاص داده بحـث زیبایی پیرامون علوم بشری و چگونگی ادراک آن‌ها مطرح کرده است. غزالی در این مبحث به دو نوع علم قائل است: علومی که به وسیلهٔ حواس پنجگانهٔ ظاهری

ادراک می‌شوند و علومی که به وسیلهٔ تزکیهٔ دل و تابیدن نور علم از لوح محفوظ در دل‌های مزکیّ و صیقلی حاصل می‌شود.

او معتقد است که علوم ظاهری می‌تواند حجاب راه سالک شود و گاهی باید از آن پرهیز گردد. غزالی نوشته است برای بیشتر کسانی که علم به محسوسات حاصل می‌شود، چون بدان مشغول و مستغرق می‌شوند، از علوم باطنی و حقیقی محجوب می‌گردند. او در همین جا تمثیل حوض علم و جوی‌های حواس را آورده است که تا زمانی که این جوی‌ها بسته نشوند و حوض تخلیه نگردد و کندوکاو در قعر حوض صورت نگیرد، آب‌های قرضی حوض را مشغول و مستغرق خواهد ساخت. او سپس نتیجه گرفته است که: «همانا شنیده باشی از صوفیان که گویند: علم حجاب است از این راه، و انکار کرده باشی، این سخن را انکار مکن که این حق است. چه محسوسات و هر علم که از راه محسوسات حاصل شود، چون بدان مشغول و مستغرق باشی از این حجاب باشد.»(کیمیای سعادت، ص ۳۶)

اما همین علوم محسوس و ظاهری اگر عالم را به خود مشغول و مستغرق نکند، نه تنها حجاب نیست بلکه بهترین یار و مددکار سالک هم خواهد بود. به همین دلیل سالکانِ عالم، ایمن‌تر خواهند بود. چون به گفتهٔ غزالی ممکن است در اوایل سلوک چیزی بر سالک آشکار شود و بعد قطع گردد، اگر سالک عالم نباشد، تصور می‌کند به جایی رسیده و زمان درازی در خیال و سودای باطل می‌ماند و راه به جایی نمی‌برد، در حالی که عالم زودتر آن را خواهد شناخت و خود را نجات خواهد داد، هرچند رسیدن به چنین مرحله‌ای بسیار دشوار است و

فقط گروه اندکی به این مقام می‌رسند. او گفته است: «پس اگر کسی از این پندار بیرون آید، علم حجاب وی نشود... و درجهٔ وی به غایت کمال رسد و راه وی ایمن‌تر بود...»(همان، ص ۳۷)

غزالی درادامهٔ همین بحث هشدار داده است که بسیاری از کسانی که ادعای دست یافتن بر علوم حقیقی و شهودی دارند، دروغ‌گویانی بیش نیستند. اغلب آن‌ها اباحتیان و مطوقان خودآرایی هستند که برخی از طامات صوفیه را آموخته‌اند و ادای آن‌ها را در می‌آورند و علم و علما را مورد مذمت و نکوهش قرار می‌دهند. اینها کشتنی هستند و شیطان خلق‌اند و دشمن خداوند و رسول. چه خداوند و رسولش علم و علما را ستوده‌اند و همهٔ انسان‌ها را به علم دعوت کرده‌اند. (همان، ص۳۸)

همچنین نکتهٔ مهم دیگری که غزالی تذکر داده این است که، شاید برای هرکسی برخی از حالات صوفیان پدید آید و اندک کشف و شهودی داشته باشند، اما این حالت به سرعت سپری شود و آن‌ها به کمال نرسند، باید توجه داشت که این افراد بر صاحبان علوم اکتسابی فضیلت ندارند! (همان، ص ۳۹)

حکیم سنایی نیز میان عالمان درجاتی قایل شده است. او به جای صاحب علم ظاهری و اکتسابی، علم‌خوان و به جای صاحب علم شهودی و حقیقی علم‌دان به کار برده است:

علم‌دان کدخدای دو جهان است   وانکه نادان حقیر و حیران است
علم‌دان خاصهٔ خدا آمد   علم‌خوان شوخ و نر گدا آمد

(حدیقه الحقیقه، ص ۳۱۷)

مولوی نیز در جای دیگری از مثنوی، با نگاهی کمابیش مشابه غزالی، علوم بشری را به دو نوع تقسیم کرده است: علوم این جهانی، یعنی دانش‌هایی که انسان به کمک آن‌ها مصالح دنیایی خویش را می‌شناسد و آن‌ها را برآورده می‌کند، و علوم اخروی که انسان به یاری آن‌ها، به وضعیت خود در روز قیامت پی می‌برد.

در این نگاه، مولوی برای دانشوران علم این جهانی تقریباً هیچ ارزشی قایل نیست، و دانش این عالمان را پندار و خیال دانسته است. او ویژگی‌ها و نشانی‌هایی برای این نوع علم و عالمان ذکر کرده است. از جمله اینکه معتقد است: آنان که دانششان صرفاً این جهانی و وابسته به جهان مادی است، تصور می‌کنند سلطه و مالکیت برعلمی دارند و دائماً نگران از دست رفتن دانششان هستند و اینکه دیگران وقتشان را بگیرند و روزگارشان تلف کنند... در حالی که مالکیت بر هر چیزی به صاحبش امکان برخورداری و بهره‌وری از آن را می‌دهد، اما این دانش برای آن‌ها هیچ سودی ندارد و بود و نبودش یکسان است. او برای تفهیم این مطلب تمثیل شخصی محتشم را نقل کرده که در خواب می‌بیند که مال فراوانی دارد و نگران است که دزد آن را ببرد. وقتی از خواب بیدار می‌شود، بر کار خودش می‌خندد. عالمان دنیا نیز روزی که از این خواب غفلت بیدار شوند، متوجّه خیالات باطل خود خواهند شد.

همچنان لرزانیِ این عالمان / که بُوَدشان عقل و علم این جهان
از پی این عاقلان ذوفنون / گفت ایزد در نُبی لا یعلمون
هریکی ترسان ز دزدی کسی / خویشتن را علم پندارد بسی

گوید او که روزگارم می‌برند / خود ندارد روزگار سودمند
گوید از کارم برآوردند خلق / غرق بیکاری است جانش تا به حلق
صد هزاران فصل داند از علوم / جان خود را می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری / در بیان جوهر خود چون خری

مولانا پس از این تمثیل و توضیح از بحث خود چنین نتیجه می‌گیرد که:

جان جملهٔ علم‌ها این است این / که بدانی من کیم در یوم دین

(مثنوی، ۵۴-۳/۲۶۴۱)

سیدحیدر آملی عارف بزرگ و اصیل شیعی قرن هشتم هجری (۷۲۰-۷۸۷) نیز در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار احتمالاً با تأثیرپذیری از پیشینیانی چون غزالی و مولوی و ... علوم را به دو نوع تقسیم کرده است؛ علوم کسبی و علوم ارثی. علوم کسبی را دانش‌هایی دانسته که با تعالیم انسانی با زحمت فراوان و در مدت زمانی طولانی به تدریج آموخته می‌شوند و علوم ارثی را حاصل تعلیم الهی دانسته که به تدریج یا به یکباره با آسایش و شادمانی آموخته می‌شوند و آموزش هر کدام از این دو دسته به صورت کاملاً جداگانه دانسته است. به اعتقاد وی علوم اکتسابی بدون علوم ارثی (علوم انبیاء) مفید نیست اما علوم ارثی بدون علوم اکتسابی نیز سودمند است. عین سخن ایشان به قرار زیر است: «اعلم انّ العلوم کلّها تنقسم الی قسمین: رسمّی اکتسابی و ارثی الالهّی. فالعلم الرسّمی الاکتسابیّ یکون بالتعلیم الانسانی علی التدریج، مع نصب قویّ و تعب شدید فی مده طویله. و (العلم) الارثی الاهی یکون تحصیله بالتعلیم الرّبانی، بالتدریج و

غیرالتدریج، مع رَوح و راحه، فی مدّه یسیره. و کلّ واحد منهما یحصل بدون الآخر. ولکن الثانی (ای العلم الارثی) یفید بدون الاوّل و (العلم) الأوّل لایفید بدون (العلم الثانی)، کعلوم الانبیا و الاولیاء» (جامع‌الاسرار، ص ۴۷۲)

وی سپس از قول پیامبر اکرم (ص) و علی (ع)، احادیثی را نقل کرده است که سخن خود را به آنها مستند نموده است. وی معتقد است که اجتماع این دو علم به وسیلهٔ انبیاء و اولیای کامل ممکن است.

او نیز ضمن اصلح و انفع شمردن دانش‌های ارثی و مطبوع در مرحله‌ای دیگر علوم اکتسابی را غیرمفید شمرده و حتی گفته است از آنها توقع ضرر نیز می‌رود و کمترین ضرر دانش‌های اکتسابی را بی‌نصیب ماندن صاحب آن‌ها از حصول معارف حقیقی و علوم ارثی الاهی که منفعت دنیایی و اخروی دارد، دانسته است. (همان، ص ۴۷۳) این امر نشان می‌دهد که میان علمای اهل سنت و علمای شیعی اختلاف چندانی در این خصوص وجود ندارد.

علوم ظاهری و شناخت جزیی و ناقص

چنانکه دیدیم مولوی هدف و فایدهٔ علم و دانش را معرفت و شناخت حقیقت می‌داند و این نوع شناخت به وسیلهٔ حواس ظاهری میسر نمی‌شود؛ زیرا حواس ظاهری نمی‌تواند وسیلهٔ شناخت کامل، عمیق و دقیق باشد بلکه دانش و شناختی جزیی و سطحی به انسان می‌دهد که پرداختن به این شناخت ناقص که ممکن است اصل ان هم غلط باشد، انسان را از شناخت حقیقی باز می‌دارد.

داستان معروف فیل و خانه تاریک که مولوی برای بیان اختلاف ادراک‌ها و در نتیجه اختلاف‌نظر انسان‌ها در معرفت آورده است، می‌تواند نمونه بسیار زیبایی از شناخت‌های جزیی باشد. داستان از این قرار است که هندی‌ها فیلی را با خود به شهری آورده بودند که مردمش پیش از آن فیل ندیده بودند و آن را در خانهٔ تاریکی قرار دادند. مردمی که خواهان تماشا و شناختن فیل بودند، در آنجا گرد آمدند و یکی یکی وارد خانه تاریک می‌شدند و اندام فیل را لمس می‌کردند.

یکی دست به خرطوم فیل نهاد و تصور کرد که فیل مانند ناودان است، دیگری دست بر گوش فیل نهاد و تصور کرد که فیل مانند بادبزن پهن است، سومی بر پای پیل دست کشید و گمان کرد که مانند ستون است و چهارمی بر

پشت فیل دست کشید و گمان برد که فیل مانند تخت است. چون هر کدام از افراد فقط به جزیی از اندام فیل دست کشیده بودند، هریک تصور متفاوتی از فیل داشتند و این امر میان آنها اختلاف ایجاد کرده بود.

جالب است که شناخت این افراد از فیل، نه تنها جزیی است بلکه چون از ابزاری که می‌توانست استفاده شود، یعنی از چشم بهره نگرفته بودند و مانع و حجاب اصلی که تاریکی است کنار نزده بودند، همین شناخت جزیی نیز نادرست بود. در حالی که:

در کف هریک اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(مثنوی، ۱۲۶۸ /۳)

تازه اینها کسانی‌اند که حداقل دستی به یکی از اندام‌های فیل ساییده‌اند، وای به حال کسانی که وصف فیل را از یکی از اینها شنیده‌اند، و بدتر از این آنانی که سخن چندین نفر از اینان را بشنوند و بخواهند با شنیده‌ها فیل را بشناسند.

نتیجه حکایت این است که شناخت ما انسان‌ها از حقیقت، شناختی جزیی و مبهم است و به همین دلیل همه ما با هم اختلاف‌نظر داریم، در حالی که اگر همه مردم با چشم حقیقت‌بین بنگرند و لطف الهی نیز یار شود و حجاب ظلمت‌ها را کنار بزنند، آنگاه برای همگان شناخت کامل و دقیق حاصل خواهد شد و شناخت همه از حقیقت یکسان خواهد شد. در این صورت دیگر اختلاف نظری هم باقی نخواهد ماند.

این داستان پیش از مولوی به وسیله ابوحیّان توحیدی در کتاب مقابسات، غزالی در کتاب‌های احیاءالعلوم و کیمیای سعادت و حکیم سنایی در حدیقه‌الحقیقه آمده است، امّا همهٔ آنها مردمی را که برای دیدن و شناختن فیل گرد آمده‌اند، کور شمرده‌اند. ولی مولوی با روشن‌بینی ویژه‌ای، مردم را نابینا نشمرده، بلکه فیل را در محلی تاریک قرار داده است.در داستان‌های پیشین مردم نابینایند و از آغاز وسیله شناخت فیل، که چشمان بیناست، در اختیار ندارند، اما بنا بر روایت مولوی، آنها بینایند، یعنی همگان وسیله شناخت حقیقت را دارند منتها از آن به خوبی بهره نمی‌برند و از لوازم دیگری که نمی‌تواند آنها را به شناخت حقیقت برساند، استفاده می‌کنند. در این داستان وجود شمعی روشنی بخش بسنده است، تا حجاب تاریکی را بزداید و حقیقت به کمال آشکار شود.

ناپایداری علوم ظاهری

یکی دیگر از ویژگی‌های علوم ظاهری نسبت به علوم باطنی، ناماندگاری و زودگذر بودن آنهاست. علوم ظاهری با همه شکوه و قال و قیل و طاق و طرنب، در مواجهه با یک دانش برتر، یا یک حادثه، محو و نابود می‌شود. گویی قوم فرعون است و غرق شدن در نیل؛ سحرِ ریسمانیِ کافران است و عصای موسی (ع) با یک چالش واقعی مرگی است ناگهانی و سپس همه‌چیز نابود می‌شود، در حالی که آثار علوم حقیقی همراه با روح آدمی برای همیشه ماندگار خواهد بود.

آن هنرهای دقیق و قال و قیل　　قوم فرعون اند، اجل چون آب نیل
رونق و طاق و طرنب و سحرشان　　گرچه خلقان را کشد گردن کشان
سحرهای ساحران دان جمله را　　مرگ، چوبی دان که آن گشت اژدها
(مثنوی، ۶۲ – ۴/۱۶۶۰)

با اینکه در هنگام مقایسهٔ علوم ظاهری و باطنی، مولوی و عارفان دیگر ارزش چندانی برای دانش‌های ظاهری قائل نیستند و حتی گاهی آنها را مضر دانسته‌اند، اما باید توجه داشت که همانطور که در عرفان، مجاز قنطرهٔ حقیقت به

حساب می‌آید. (شرح مثنوی، ص ۸۶) و عشق‌های این سری به آن سر منتهی می‌شود، علوم و دانش‌های ظاهری نیز این چنین هستند. مولوی معتقد است که می‌تواند علوم کسبی و ظاهری نیز نردبان رسیدن به علم شهودی و تحقیقی قرار گیرد. او با اینکه علم‌های اهل تن را در مقابل علم‌های اهل دل قرار داده و علم اول را بار و دومی را حمّال صاحبان آنها خوانده است و سخن خود را به آیه ۵ سورهٔ جمعه «الذین حملّوا التورات....» مستند کرده است، در ادامه بحث خود، تصریح کرده است که اگر انسان بار علم را خوب تحمل کند، و علمش برای هوی و هوس نباشد، می‌تواند بر مرکب راهوار علم سوار شود و چون شخص بر مرکب علم سوار شود، دیگر حمّال و بار بر دوش علم نخواهد بود، بلکه به مرتبهٔ عالمان اهل دل خواهد رسید و او نیز محمولِ علم خواهد شد.

... گفت ایزد یحمل اسفاره   بار باشد علم کان نبود ز هو
لیک چون این بار را نیکوکشی   بار برگیرند و بخشندت خوشی
هین مکش بهر هوا این بار علم   تا شوی راکب تو بر رهوار علم
تا که بر رهوار علم آیی سوار   بعد از آن افتد ترا از دوش بار

(مثنوی، ۵۲-۱/۳۴۴۹)

باز پیش از این در همین دفتر اول تصریح کرده است که با تلاش و جهد و کسب در طریق انبیا و اولیا می‌توان به مرحله‌ای رسید که به سرّ علم لدّنی نیز پی برد:

جهد می‌کن تاتوانی ای کیا   در طریق انبیا و اولیا

کسب کن، سعیی نما و جهد کن　　تا بدانی سر علم من لدن

(همان، ۱/۹۵۷)

با اینکه مولوی دانش‌ها و معارف الهی و آن سری را بر دانش‌های این جهانی و آنچه مربوط به زندگی مادی و این جهانی است ترجیح داده است و خواهان این است که دانش‌های این سری پله و نردبانی باشد تا بتواند به دانش‌های آن سری راه یابد و با اینکه دانش‌های این جهانی را حجاب و مانع و مشغولیت شمرده است و آن را عاملی برای غفلت از حقیقت و دنیاخواهی بیشتر دانسته است؛ جالب است که با رویکردی دیگر همین غفلت و دنیاخواهی را لازمهٔ تداوم حیات مادی و ستون این عالم شمرده است.

او هوشمندی و دانایی حقیقی را نتیجه دانش‌های معنوی و نقطهٔ مقابل حرص و دنیاخواهی شمرده است و معتقد است که اگر همهٔ انسان‌ها به این مرتبه از هوشمندی می‌رسیدند، در هیچ‌کس حرص و جهان خواهی باقی نمی‌ماند و در نتیجه هیچ‌کس به احوال و آبادانی جهان مادی توجه نمی‌کرد و از این عالم جز خرابه‌ای باقی نمی‌ماند. پس علوم و دانش‌های مادی و این جهانی که با یک دیدگاه مضرّ به نظر می‌آیند، از دیدگاهی دیگر بسیار سودمند هستند، چون مایهٔ بقا و آبادانی جهان و مایهٔ تداوم آن هستند. او معتقد است که هوشیاری متعلق به عالم ماورا است و فقط ترشحی اندک از آن به جهانیان می‌رسد، تا حرص و حسد به طور کامل از میان نرود و انگیزه‌های آبادانی جهان همچنان وجود داشته باشد وگرنه با افزونی این ترشح، هوشیاری حقیقی جایی برای هنرمندی‌های این جهانی و توسعه و پیشرفت آن باقی نخواهد گذاشت.

اُستُنِ این عالم ای جان غفلت است / هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن / غالب آید، پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص یخ / هوشیاری آب و این عالم وسخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد / تا نخیزد زین جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب / نی هنر ماند در این عالم نه عیب

(همان، ۷۰-۱/۲۰۶۶)

علم حصولی و علم حضوری

علوم را با توجه به نوع ادراک آن‌ها به دو نوع حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند.

در کتاب کشاف اصطلاحات الفنون با توجه به حصول صورت شیء یا حضور ذات شیء در نزد مدرک، علوم به دو نوع تقسیم شده است: «إن العلمَ یکونُ علی وَجهین: إحدهُما یسّمی حُصولیاً و هُوَ بِحصول صوره الشیء عند المدرک و یسّمی بالعِلم الانطباعیّ ایضاً... و الآخر یسّمی حضوریاً و هُو بحُضور الاشیاءِ أنفسها عند العالِم، کعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها» (کشاف، ص۱۰۵۶)

مولوی با نگاهی دیگر، در فیه ما فیه چند جمله دربارهٔ علم حصولی و علم حضوری یا به تعبیری تازه، علم ابدان و علم ادیان آورده است که بسیار زیبا و عمیق است. او هر علمی که در جهان نصیب آدمی شود، علم ابدان خوانده است و هر علمی که پس از مرگ حاصل شود، علم ادیان شمرده است. طبیعتاً منظور از مرگ نوع معمول آن نیست، بلکه موت ارادی و فانی انگاشتن خود و اتصال روحی و قلبی به حق است و گرنه پس از مرگ طبیعی دیگر مجالی برای دانش آموختن نیست. در این بحث او حتی علم اناالحق گفتن را علم ابدان و اناالحق

شدن را علم ادیان دانسته است، یعنی در نظر او حتی عالی‌ترین سطح ادراک نیز بسنده نیست، بلکه شدن و پیوستن اهمیت دارد.

«هر علمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم ابدان است و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود، آن علم ادیان است. دانستن علم «اناالحق» علم ابدان است، اناالحق شدن علم ادیان است. نور چراغ و آتش را دیدن علم ابدان است، هرچه آن دید است، علم ادیان. هرچه دانش است، علم ابدان است.»(فیه ما فیه، ص ۲۲۸)

دانش‌های ظنی، علم، یقین

مولوی دانش‌ها و دریافت‌های آدمی را به صورت دیگری نیز درجه‌بندی کرده است. او معتقد است که دانش‌های آدمی از سه حال بیرون نیست، یا ظنی و گمانی است، یا مرتبه‌ای بالاتر از ظن و گمان که از آن تعبیر به «علم» می‌کند و یا مرتبه‌ای فراتر از علم که آن را «یقین» می‌خواند. هر کدام از این مراتب مقدمهٔ مرتبهٔ بعد است و از آنجا که دانش کمال طلب است، همهٔ مراتب فروتر خواهان رسیدن به بالاترین مراتب یعنی مرتبهٔ یقین می‌باشد. او سپس دو درجه از درجات سه‌گانهٔ یقین، یعنی علم‌الیقین و عین‌الیقین را که در آیات پنجم و ششم سورهٔ تکاثر آمده است، نقل کرده و متذکّر شده است که این تقسیم و درجه‌بندی را خداوند قایل شده است که «الهیکم التکاثر... کَلاّ لَو تَعلَمونَ عِلمَ الیَقین، لَتَرَوُنَّ الجَحیم، ثمَّ لَتَرَوُنَّها عین الیَقین.»(تکاثر/۵ و ۶)

هر گمان تشنهٔ یقین است ای پسر   می‌زند اندر تزاید بال و پر
چون رسد در علم، پس پر، پا شود   مر یقین را علم او بویا شود
زانک هست اندر طریق مفتتن   علم کمتر از یقین و فوق ظن
علم جویای یقین باشد بدان   وان یقین جویای دید است و عیان

... انـــدر الهــیکم بیـــان ایـــن ببـــین　　　کــه شـــود علــم‌الیقــین، عــین‌الیقــین

(مثنوی، ۲۵-۳/۴۱۱۷)

اصطلاح علم ظنی را، عارفان از آیهٔ ۲۸ سورهٔ نجم برگرفته‌اند: «ان الظّـن لا یُغنی مِن الحقِّ شَی.» از همین آیه می‌توان استخراج کرد که علـوم ظنـی حقیقـت ندارند و انسان را از حقیقت بی‌نیاز نمی‌سازند.

از ویژگی‌های ظن و گمان این است که صاحبش را بـه مقـصد و مقـصود نمی‌رساند و در نیمه راه به زمین می‌زند. مولوی بـا تمثیلـی زیبـا تفـاوت ظـن و گمان با علم را تبیین کرده است، او علم را به پرنده‌ای تشبیه کـرده کـه دارای دو بال قوی و سالم است، و به هر کجا بخواهد پرواز می‌کنـد. در حـالی کـه گمـان مانند پرنده‌ای است که فقط یک بال دارد، با تکلف می‌کوشد که پـرواز کنـد، امـا پس از اینکه به اندازهٔ یکی دو گام پیش رفت، بر زمین می‌افتـد. امـا اگـر علـم و دانشی که بر پایهٔ گمان است به علم تبدیل شـود، بـال دیگـری بـه پرنـدهٔ گمـان افزوده می‌شود و...

علم را دو پر گمان را یک پـر اسـت　　　ناقص آمد ظن، به پرواز ابتـر اسـت

مـرغ یــک پــر زود افتــد ســرنگون　　　بــاز بــر پــرّد دو گــامی یــا فــزون

افـت و خیـزان مـی‌رود مـرغ گمـان　　　بــا یکــی پــر بــر امیــد آشــیان

چون‌ز ظن وارست وعلمش رو نمود　　　شد دو پر آن مرغ، یک پـر برگـشود

با دو پر بـر مـی‌پـرد چـون جبرئیـل　　　بی‌گمان و بی اگـر بـی قـال و قیـل

(همان، ۱۵-۳/۱۵۱۰)

یقین و مراتب آن

مولوی برای تفهیم مراحل سه‌گانهٔ یقین، نوع آگاه شدن از آتش را مثال آورده است. او مرحلهٔ اول یا علم الیقین را آن دانسته که انسان از راه خبر یا به وسیلهٔ احساس حرارت، به وجود آتش یقین کند. در مرحلهٔ عین‌الیقین انسان آتش را می‌بیند، در نتیجه ویژگی‌های بیشتری را ادراک می‌کند و یقین کاملتر می‌شود. اما در حق‌الیقین سالک جزئی از آتش می‌شود و هم‌جنس و عین آتش می‌گردد، در نتیجه هیچ‌گونه دوگانگی باقی نمی‌ماند.

در شنود گوش، تبدیل صفات　　　در عیان دیده‌ها تبدیل ذات
زآتش ار علمت یقین شد از سَخُن　　　پختگی جو در یقین منزل مکن
تا نسوزی نیست آن عین‌الیقین　　　این یقین خواهی در آتش درنشین

(همان، ۶۱-۲/۸۵۹)

همچنان که کریم زمانی در شرح بیت آخر نوشته‌اند، «در این بیت مولانا، عین‌الیقین را به معنای حق‌الیقین به کار برده است(شرح مثنوی، ج۲، ص۲۴۱) زیرا در این مرحله، تبدیل شدن و هم‌جنس شدن صورت می‌گیرد.

از نظر مولوی هر کدام از این مراتب تا زمانی ارزشمند و معتبر است که مرحلهٔ بالاتر حاصل نشده باشد. به همین جهت علم‌الیقین که با خبر حاصل می‌شود، تا زمانی ارزشمند است که عین‌الیقین و مرتبهٔ شهود حاصل نشده باشد و طبیعتاً در مرحلهٔ حق‌الیقین جایی برای عین‌الیقین وجود ندارد.

... این خبرها از نظر خود نایب است　　　بهر حاضر نیست بهر غایب است

هـر کـه او انـدر نظـر موصـول شـد   این خبرهـا پـیش او معـزول شـد...

(مثنوی، ۶۶-۴/۲۰۶۷)

مولوی در دفتر سوم، آنجا که از رجحان بینش یا ادراک عینی بر دانـش یـا ادراک خبری سخن گفته است، نکتهٔ جالبی را بیان کـرده اسـت کـه: دلیـل اینکـه عامهٔ مردم به دنیا و مسایل مادی بیشتر اهمیـت مـی‌دهنـد ایـن اسـت کـه دنیـا و مادیات را به صورت نقدی و عیان می‌بینند اما وعده‌های اخروی به صورت دَیـن و خبر است:

... زانـک دنیـا را همـی بیننـد عـین   وان جهـانی را همـی بیننـد دَیـن

(همان، ۳/۳۸۵۹)

یکی از مهمترین منابعی کـه بحـث‌هـای بـسیار دقیـق و منظمـی از مبـانی عرفانی ر ادر بردارد، مصباح‌الهدایه اثر عزالدین محمود کاشـانی متـوفی ۷۳۵ هــ است. نویسنده، کتاب ارزشمند مصباح‌الهدایه را به ده بـاب و هـر بـاب را بـه ده فصل تقسیم کرده است. بـاب دوم ایـن کتـاب را بـه مبحـث علـوم در ده فـصل اختصاص داده است. در زیر یقین و مراتب آن را با تلخـیص از ایـن کتـاب نقـل می‌کنیم: «یقین عبارت از ظهور نور حقیقت در حالت کـشف اسـتار بـشریت بـه شهادت وجد و ذوق، نه به دلالت عقل و نقل. و مادام تا آن نور از ورای حجـاب نماید، آن را نور ایمان خوانند و چون از حجاب مکشوف گردد آن را نـور یقـین خوانند.» (مصباح‌الهدایه، ص۷۵)

جملهٔ معروف امام علی(ع) که در شرح غررالحکم نقل شده است، مناسب همین مقام است که «لَو کُشِفَ الغِطاء ماازددتُ یقینی.»(شرح غررالحکم، ج۵، ص

۲۸۸) عزالدین کاشانی سپس مراحل یقین را با مثال‌هایی آشکار، توضیح داده است: «و یقین را سه وجه است اول علم‌الیقین و مثالش آن است که کسی به استدلال از مشاهدهٔ شعاع و ادراک حرارت در وجود آفتاب بی‌گمان بود. دوم عین‌الیقین و مثالش آن است که کسی به مشاهدهٔ جرم آفتاب، در وجود او بی‌گمان بود. سوم حق‌الیقین، و مثالش آن است که کسی به تلاشی و اضمحلال نور بصر در نور آفتاب، در وجود او بی‌گمان بود. پس در علم‌الیقین معلوم، محقق و مبیّن شود و در عین‌الیقین مشاهد و معاین و در حق‌الیقین رسم دوئی از مشاهِد و مشاهَد و معایِن و معایَن برخیزد، بیننده دیده شود و دیده بیننده. و این معنی در حال بقای ترکیب، کاملان و واصلان را جز بر سبیل ندور و اتفاق لمحه‌یی دست ندهد مانند برقی که ناگاه در لمعان آید و فی‌الحال منطفی گردد. چه اگر ساعتی باقی بود، سلک ترکیب و ترتیب انحلال پذیرد و رسم وجود برخیزد. (مصباح الهدایه، ص ۷۵)

پیش از عزالدین کاشانی، قشیری نیز یقین را تعریف کرده است و برخی از ویژگی‌های آن را برشمرده‌است. او گفته است:«یقین علمی بود که خداوند او را شک نیفتد در آن، بر عرف و عادت. و یقین اندر وصف حق سبحانه و تعالی اطلاق نکنند زانک توصیف نیامده است.» (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص۱۲۰)

قشیری ویژگی‌هایی هم برای هر کدام از مراتب یقین برشمرده که هرچند نظم و دقت کلام عزالدین کاشانی را ندارد اما ذکر آن‌ها در تبیین این سه مرحله مفید است: «علم‌الیقین بر موجب اصطلاح ایشان است، آنچه به شرط برهان بود، و عین‌الیقین به حکم بیان بود و حق‌الیقین بر نعت عیان بود. علم‌الیقین ارباب عقول را بود و حق‌الیقین خداوندان معرفت را بود.»(همان)

علوم تقلیدی و علوم تحقیقی

یکی از اصطلاحات دیگری که عرفا در زمینهٔ علم و دانش به کار برده‌اند، «زوج اصطلاح» علوم تقلیدی و تحقیقی است. آنان این اصطلاح را نیز با توجه به آیاتی از کلام الله مجید وضع کرده‌اند، که در آن‌ها تقلید از آباء و اجداد و سایر گذشتگان، بدون تحقیق در درستی و نادرستی عقاید آنان، مورد نکوهش شدید قرار گرفته است. آیاتی مثل این پاسخ مشرکان: «بل نتّبع ما وجدنا علیه آبائنا... » (شعرا/۲۰)

شاید با عنایت به همین آیات است که عارفان مسلمان تقلید را مورد نکوهش قرار داده و بویژه در حوزهٔ علم و دانش از تقلید کورکورانه منع کرده‌اند؛ به عنوان مثال، حکیم سنایی معتقد است که تقلید انسان را به هدف نمی‌رساند و انتظار صلاح و صواب داشتن از تقلید مانند انتظار نردبان داشتن از مهتاب دانسته است:

راه تقلید و قید رو بگذار　　وز هوسها به جمله دست بدار
از مقلد مجوی راه صواب　　نردبان پله کی شود مهتاب

(حدیقه الحقیقه، ص ۳۲۳)

مولوی در دفتر دوم، اصطلاح علم تقلیدی و علم تحقیقی را به کار گرفته است و یک‌بار نیز به جای علم تقلیدی، علم گفتاری قرار داده است که منظورش همان است که پیش از این به صورت علم دنیوی و اخروی مطرح شد. در اینجا نیز مولوی برخی از ویژگی‌های علوم تقلیدی و تحقیقی را برشمرده است، از جمله اینکه علوم تقلیدی عارضی و کسبی است و باید از اینجا و آنجا فراهم آورد، در حالی که علم تحقیقی از درون می‌روید و می‌جوشد.

ویژگی دیگر این است که صاحب علم تقلیدی دنبال مشتری می‌گردد و همیشه نگران است که خریدار و مستمع به او عنایت نکند. او چنانچه خواهان و خریداری داشته باشد، خوشحال و برافروخته می‌شود و اگر نداشته باشد نگران و افسرده می‌گردد. در حالی که صاحب علم تحقیقی توجهی به خریداران دنیوی ندارد. چون او مشتری دائم، پر و پا قرص و ثروتمندی دارد که کالای او را با بهای گزاف خریدار است:

دانش من جوهر آمد نه عرض — این بهایی نیست بهر هر غرض
کان قندم نیستان شکّرم — هم ز من می‌روید و من می‌خورم
علم تقلیدی و تعلیمی است آن — کز نفور مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی است — همچو طالب علم دنیای دنی است
... علم گفتاری که آن بی‌جان بود — عاشق روی خریداران بود
... مشتری من خدای است او مرا — می‌کشد بالا که الله اشتری

(مثنوی، ۳۸-۲/۲۴۲۲)

مولوی بار دیگر همین مطلب را مورد تأکید قرار داده است که:

علم تقلیدی بود بهر فروخت چون بیاید مشتری، خوش بر فروخت
مشتری علم تحقیقی حق است دایماً بازار او با رونق است
لب ببسته مست در بیع و شری مشتری بی‌حد، که الله اشتری

(همان، ۶۷-۲/۳۲۶۵)

از دیگر نشانه‌های علم تقلیدی این است که گرایش به پستی دارد، عاریه‌ای و غیر اصیل است، در نتیجه جز وبال و رنج چیزی به همراه ندارد، به همین دلیل مولوی سفارش می‌کند که خردی را که متناسب و سازگار با این دانش است، باید رها کرد و به جنون روی آورد و آنچه را که از این علم حاصل می‌شود و می‌اندیشی به سود تو است، از آن بگریز، هرچند آب حیات باشد و آنچه خلاف آن علم است برگزین اگرچه زهر و رسوایی باشد.

گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد
علم تقلیدی وبال جان ماست عاریه است و ما نشسته کان ماست
زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
هرچه بینی سود خود زان می‌گریز زهر نوش و آب حیوان را بریز
... ایمنی بگذار، جای خوف باش بگذر از ناموس و رسوا باش و فاش
آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

(همان، ۳۲-۲/۲۳۲۵)

باید توجه داشت که این دیوانگی که مولوی بارها به آن اظهار تمایل و لطف فرموده، دیوانگی فوق عقل است، نه دون عقل. یعنی نهایت عقل و فراتر از آن؛ که در این باره به صورتی گسترده تر بحث خواهد شد.

مولوی علوم تحقیقی را حاصل جوشش درون و پیوند و اتصال با حقیقت دانسته، در نتیجه هیچ‌گونه اشتباه و خطا و به بیراهه رفتنی در آن امکان ندارد. نقطهٔ مقابل علوم تحقیقی، علوم تقلیدی است. این علوم حاصل تقلید محض و اکتساب از دیگران است، بدون آنکه تاثیری از باطن بپذیرد یا بتواند درون و باطن را تحت‌تأثیر قرار دهد. آقای کریم زمانی دربارهٔ تقلید در مثنوی نوشته‌اند: «تقلید در اصطلاح مولانا به هر علم و عمل و حالی گفته می‌شود که ظاهری آراسته و زیبا داشته باشد، اما دل و درون شخص را به صلاح و سامان نیاورد، به سخنی دیگر بر بسته باشد، نه بر رُسته. همچون کالبدی آراسته اما بی‌جان «بربسته دگر باشد و بر رسته دگر»(میناگر عشق، ص۸۱۴)

در قرآن کریم بارها از پاسخ‌های مقلدانهٔ گمراهان و بت‌پرستان با نکوهش یاد شده است. هرگاه از آن‌ها پرسش شود که چرا بت می‌پرستید، چرا راه درست را انتخاب نمی‌کنید، چرا خدای یگانه را نمی‌پرستید، پاسخ می‌دهند که: «وجدنا آباءنا لها عابدین»(انبیاء/۵۳) و «بل وجدنا آبائنا کذالک یفعلون» (شعرا/۷۴) یا «انّا وجدنا آبائنا علی امّة و انّا علی آثارهم مقتدون» (زخرف/۲۳) وجه مشترک همهٔ آیات این است که هیچ‌گونه تعقل و تحقیق برآن‌ها حاکم نیست، پدران ما چنین بودند ما هم هستیم.

مولوی در سرتاسر مثنوی با هر نوع تقلید علمی و عملی شدیدا مخالفت کرده و مقلدان را به باد نکوهش گرفته است. با اینکه او می‌داند اغلب انسان‌ها مقلدانی بیش نیستند.

گرچه تقلید است استون جهان   هست رسوا هر مقلد ز امتحان
(مثنوی، ۵/۴۰۵۳)

مرمرا[1] تقلیدشان بر باد داد   ای دو صد لعنت بر این تقلید باد
(همان، ۲/۵۶۳)

مولوی معتقد است که اگر صاحب علم تقلیدی صدها دلیل هم برای مطلبی بیاورد، با اینکه به ظاهر دلایل برخاسته از دانایی است، اما این دلایل هم قیاسی است، نه اینکه حقیقت پیش چشم گوینده آشکار باشد. بوی مشک دارد اما مشک را به خود مالیده است، در وجودش پشک است، از مشک خبری نیست:

صد دلیل آرد مقلد در بیان   از قیاسی گوید آن را نه از عیان
مشک آلوده است، الاّ مشک نیست   بوی مشکستش ولی جز پشک نیست
(همان، ۷۱-۵/۲۴۷۰)

مولوی در تبیین تفاوت امر تقلیدی با تحقیقی، مثالی زیبا آورده است. امر تحقیقی را مانند خواندن داوود دانسته است. و علم تقلیدی را مانند رسیلی و هم صدایی کوه‌ها. داوود را دردی و انگیزه‌ای درونی، همراه با شعور و احساس به خواندن وا می‌دارد، در حالی که کوه‌ها فقط صَدا –نه ندا– را تکرار می‌کنند. بدون هیچ ادراک درونی. به علاوه اگر ندای داوودی باشد، صدای کوهی هم خواهد بود، و گرنه کوه بدون صوت و نوای داوودی، کوه سوت و کور خواهد بود!

از محقق تا مقلد فرقهاست   کاین چو داوود است وآن‌دیگرصداست

---

[1] نسخهٔ دیگر: خلق را.

منبع گفتار این سوزی بود وان مقلد کهنه‌آموزی بود

(همان، ۴ و ۲/۴۹۳)

فرق مهم دیگری که میان علم تقلیدی و کسبی با علم تحقیقی و یقینی وجود دارد، این است که به کمک علوم کسبی نمی‌توان به ماهیت اشیا و عالم وجود پی برد اما مولوی معتقد است که کاملان و واصلان که صاحب علم یقینی هستند، با وجود دشواری و دوری از دسترس فهم و عقل هم به ماهیات و هم به سِرِّ سِرِّ آن‌ها آگاهند، او سپس استدلال می‌کند که هیچ چیز دورتر از سرّ حق و ذات خداوند برای فهم و استبصار وجود ندارد، وقتی که واصلان به امری بدین ژرفا و دور از فهم رسیده‌اند، پی بردن به ماهیات اشیا چندان دشوار نیست.

عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود، مطلق مگو*

زانکه ماهیات و سرّسرّ آن پیش چشم کاملان باشد عیان

در وجود از سرّ حق و ذات او دورتر از فهم و استبصار کو؟

چون که او مخفی نماند از محرمان ذات و وصفی چیست کان ماند نهان؟

(همان، ۵۳-۳/۳۶۵۰)

چنانکه پیش از این دیدیم صاحبان علم تقلیدی به نظر دیگران بویژه مشتریان توجهی خاص دارند، با اقبالشان خوشحال می‌شوند و می‌شکفند و با بی‌اعتنایی آن‌ها ناامید و دلسرد می‌گردند. و چون علم آن‌ها بر استدلال‌های ظنی بنانهاده شده، با کوچک‌ترین شبهه‌ای که شیطان پیش آورد، همهٔ بنای اندیشه‌شان فرو می‌ریزد و مانند کورانی که عصایشان بشکنند، سرنگون می‌شوند.

شـــبهه‌ای انگیـــزد آن شـــیطان دون　　　　درفتنـــد ایـــن جملـــه کـــوران ســـرنگون

(همان، ۱/۲۱۲۷)

برعکس آن‌ها، صاحبان علم تحقیقی و یقینی، آنقدر بر علم و اندیشهٔ خود اعتقاد استوار دارند که اگر همهٔ عالم، آن‌ها را مورد ستایش و تمجید قرار دهند، هرگز شادمان و مشتاق‌تر نمی‌شوند و اگر همهٔ مردم بگویند تو گمراهی و به بیراهه می‌روی و پندارهایت خطاست، از سخن آن‌ها نمی‌رنجند و در عقیدهٔ خود کوچک‌ترین تردیدی راه نمی‌دهند.

... گر همه عـالم بگوینـدش تـوی　　　　بـــر ره یـــزدان و دیـــن مـــستوی

او نگـــردد گرمتـــر از گفتـــشان　　　　جـــان طـــاق او نگـــردد جفتـــشان

ور همـــه گوینـــد او را گمرهـــی　　　　کـــوه پنـــداری و تـــو بـــرگ کهـــی

او نیفتـــد در گمـــان از طعنـــشان　　　　او نگـــردد دردمنـــد از طعنـــشان

(همان، ۱۹-۳/۱۵۱۶)

با اینکه شیوهٔ ظاهری رفتار این عالمان به مستبدّانِ خودرأی شبیه است، امّا میان ایشان فاصله‌ای به اندازهٔ زمین تا آسمان است. رفتار استوار و بی‌اعتنایی صاحبان علوم تحقیقی به ردّ و قبول مردم، برخاسته از اطمینان قلب و پیوند با حق است، امّا رفتار متعصبانهٔ مستبدّان و بسته بودن گوش آنان برخاسته از جهل و تکبّر و متکی بر اوهام و خیالاتی واهی است.

علم لدنی

اصطلاح علم لدنی برگرفته از آیهٔ ۶۵ سورهٔ کهف است که مفسران خضر را آموزنده این علم از خداوند دانسته‌اند. «و علّمناهُ مِن لدنّا علماً.» عزالدین کاشانی در توضیح علم لدنی نوشته است: «علم لدنی علمی است که اهل قرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربانی معلوم و مفهوم شود، نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی، چنانکه کلام قدیم در حق خضر علیه السلام گفت و علّمناه....» (مصباح‌الهدایه، ص ۷۶)

در کشّاف اصطلاحات الفنون، علم لدنی چنین تعریف و توضیح شده است: «هوالعلمُ الذی تعلَّمَهُ العبدُ من اللهِ تَعالی مِن غیرِ **واسطة** مَلَکٌ و نبی بالمُشافِهَة و المشاهده، کما کانَ لخضر علیه السلام. قال تعالی و آیتناهُ من لدنّا علماً و قیلَ هو **معرفة** ذات الله و صفاته، علماً یقیناً من مشاهده و ذوق ببصائر القُلوب» (کشاف، ج۲، ص۱۰۶۶)

نصّ آیهٔ کلام‌الله دربارهٔ این علم آنقدر روشن است، که جایی برای اختلاف‌نظر در خصوص منشاء آن باقی نگذاشته است. مولانا جلال‌الدین نیز چنین تصریح کرده است:

ای بـــرادر دســـت وادار از سَـــخُن   خــود خــدا پیــدا کنــد علــم لــدن

(مثنوی، ۱/۳۶۴۲)

نجم‌الدین رازی درباره کسانی کـه لیاقـت فراگـرفتن ایـن علـم را دارنـد، چگونگی حاصل شدن و شرایط و مراحل حصول این علم چنـین نوشـته اسـت: «علم لدنّی به معرفت ذات و صفات حضرت جلّت تعلّق دارد، که بـی‌واسـطه بـه تعلیم و تعریف حق حاصل آید. چنانکه خواجه علیه الصلوة مـی‌فرمـود «عَرَفـتُ ربّی بربّی» و دریافت این علم بدان حاصل شود که مرد از وجود خویش بزاید تـا بدین زادن از لدن خویش به لدن حق رسد.»(مرصادالعباد، ص ۲۴۰)

شیخ عطار معتقد است که مغز همهٔ علوم، علم لـدنّی اسـت و دانـش‌هـای دیگر در نسبت با آن، جز پوستی بی‌ارزش نمی‌باشد.

اگـر علـم لـدنّی داری ای دوسـت   بـود علـم تـو مغـز و علـم مـا پوسـت

(اسرارنامه، ص۷۶)

عزالدین کاشانی در بیان تفاوت ظریفی که میان علـم لـدنی و علـم‌الیقـین وجود دارد، نوشته است: «فرق میان علم‌الیقین و علم لدنی آن است که علم‌الیقین ادراک نور ذات و صفات الهی است. و علم لدنی ادراک معانی و کلمـات از حـق بی‌واسطهٔ بشر و آن سه قسم است، وحی و الهام و فراست.» (مصباح‌الهدایـه، ص ۷۶)

علم فراست

یکی دیگر از علومی که مولوی در مثنوی مطرح کرده، علم فراست، یا علم باطن‌شناسی است. در کشاف اصطلاحات‌الفنون چندین تعریف و توضیح برای آن آمده است، و از فروع علوم طبیعی دانسته شده است. از جمله: «علم بقوانین یعرَف بها الامور الخفیّة بالنظر فی الامور الظاهر و موضوعه العلامات و الامور الظاهره فی بدن الانسان.» (کشّاف، ج۲، ص ۱۱۲۳)

چنانکه ملاحظه شد، عزالدین کاشانی در کنار وحی و الهام، این علم را نیز از شاخه‌های علم لدنی شمرده است. حدیثی از قول پیامبر اسلام (ص) بصورت زیر نقل شده است که: «إتّقوا فراسة المؤمِن، فإنّه ینظُر بنورِالله عزوجل.» (احادیث مثنوی، ص ۱۴ و ۲۰۳) که علم فراست از این حدیث استنباط شده است. مولوی در دفتر اول چنین سروده:

مؤمن ار ینظر بنورالله نبود　　　عیب مؤمن را به مؤمن چون نمود؟

(مثنوی، ۱/۱۳۳۱)

و در گفت‌وگوی انبیا و اهل هوی، از زبان انبیا چنین گفته است:

آن طبیبان طبیعت، دیگرند　　　که به دل از راه نبضی بنگرند

ما به دل بی واسطه خوش بنگریم　　　کز فراست ما به عالی منظریم

(همان، ۲ و ۳/۲۷۰۱)

مولوی بدون تصریح به نام علم فراست، در جاهای دیگری از مثنوی، از این نوع ادراک سخن گفته است، از جمله:

آنکه یک دیدن کند ادراک آن　　　سال‌ها نتوان نمودن از زبان

آنک یـک دم بینـدش ادراک هـوش　　سـال‌هـا نتـوان شـنودن آن بـه گـوش

(همان، ۵ و ۳/۱۹۹۴)

و در دفتر ششم گفته است:

از ضـمیر او بدانـسـت آن خلیـل　　هـم ز نـور دل بلـی نعـم الـدلیل

(همان، ۶/۲۱۳۴)

محو و فقر

مولوی گاهی به جای اصطلاحاتی مانند علم لدنی و شهودی به مناسبت موقعیت سخن، از اصطلاحاتی مانند محو و فقر استفاده کرده است. چنانکه در پایان داستان نحوی و کشتیبان نیز ملاحظه شد. او در موارد دیگری نیز در برابر نحو و فقه اصطلاحات محو و فقر را به کار برده است و گفته است کسانی که نحو و فقه را رها کرده‌اند و به مرتبهٔ ادراکی محو و فقر رسیده‌اند، نه تنها نقش‌های هشت بهشت بر دلشان تافته و صدها نشان از عرش و کرسی الهی و عالم خلاء بر دلشان مکشوف شده، بلکه به مرتبهٔ عیان و دیدار حق نیز نائل شده‌اند.

گرچه نحو و فقه را بگذاشتند — لیک محو و فقر را برداشتند

تا نقوش هشت جنت تافته ست — لوح دلشان را پذیرا یافته ست

صد نشان از عرش و کرسی و خلا — چه نشان بل عین دیدار خدا

(همان، ۸۱-۱/۳۴۷۹)

علم قال و حال

در حقیقت آنچه نزد عرفا اهمیت دارد علم حال است و علم قال در برابر علم حال وضع شده است. ابوالقاسم قشیری در توصیف علم حال نوشته است: «حال نزدیک قوم معنیی است که بر دل درآید، بی‌آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی...»(ترجمه رساله قشیریه، ص ۹۲)

در اسرارالتوحید، دانش‌هایی بجز علوم صوفیانه و سخنان مشایخ، علم ظاهر و علم قال خوانده شده و این دو در مقابل هم نهاده شده است. به عنوان مثال پیری به نزد شیخ ابوسعید آمده و از او پرسشی کرده و شیخ گفته است: «ما از علم ظاهر جواب دادیم، گفت: دیگر هیچ است؟ از طریقت و سخنان مشایخ پاسخ دادیم.» (اسرارالتوحید، ص ۴۲)

در جای دیگری از کتاب از این دو دسته، تعبیر به علم قال و علم حال شده است، که ابوسعید آن علوم را نزد پیری به نام بلفضل حسن آموخته است: «... پیر بلفضل حسن شیخ ما را آن ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها فرمود و شیخ از علم قال روی به علم حال آورد.» (همان) جالب است که وقتی شیخ به این مرتبه می‌رسد، تمام کتاب‌هایش را که در بردارندهٔ علم قال بوده است، در خاک دفن می‌کند و بر فراز آن درختی می‌کارد که صوفیان از برگ آن به عنوان تبرّک استفاده می‌کرده‌اند. (همان)

یکی از داستان‌های مشهور و زیبای مثنوی، داستان موسی و شبان است. در این داستان، شبانی ساده‌دل با جمله‌هایی عامیانه با خداوند راز و نیاز می‌کند و او را با ویژگی‌های انسانی می‌خواند. حضرت موسی که چنین می‌بیند، شبان را مورد

سرزنش قرار می‌دهد. شبان از گفته‌های خود پشیمان می‌شود و سر به بیابان می‌گذارد.

از سوی خداوند با لحنی سرزنش‌گرانه به موسی وحی می‌شود که نباید چوپان ساده‌دل را می‌آزردی، چرا که:

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ ناخاضع بود
زانکه دل جوهر بود، گفتن عرض پس طفیل آمد عرض، جوهر غرض!

(مثنوی، ۶۰-۲/۱۷۵۹)

این داستان، تمثیلی بسیار زیبا، در توضیح و تبیین علم قال و علم حال است و نشان می‌دهد که قیل و قال ظاهری اهمیتی ندارد؛ آنچه نزد حق اهمیت دارد، درون و احوال انسان است.

نکتهٔ بسیار اساسی و ظریف این داستان این است که پیامبر بزرگی چون موسی، آن را نمی‌شناخته یا بدان توجهی نداشته و پس از تجربه‌ای تلخ، آن را از طریق وحی فرا گرفته است. این اشاره نشان می‌دهد که شناختن علم حال، علی‌رغم ظاهر سادهٔ آن، امری بسیار دقیق و عمیق است و آگاهی از آن یا باید با دیده‌ای باطن‌بینِ به حق پیوسته صورت گیرد، یا از طریق وحی و الهام الهی انجام پذیرد.

مولوی در دفتر پنجم مثنوی، دربارهٔ حال و منشاء غیبی آن اشارتی دارد و معتقد است که هر دلی لیاقت آن را ندارد که محل احوال قرار گیرد؛ او احوال را

گذرا و نامانـدگار دانـسته و در عـین حـال آن را بـسیار ارزشـمند شـمرده و بـر حسابگری و درس پنج و شش ترجیح داده است:

هـست احـوال تـو از کـان نـوی — تـو بـدین احـوال کـی راضـی شـوی
هین حکایت کن تو از احوال خوش — خـاک بـر احـوال درس پـنج و شـش
...صدهزار احـوال آمـد ایـن چنـین — بـاز سـوی غیـب رفتنـد ای امـین
شـادی هـر روز از نـوع دگـر — فکـرت هـر روز را دیگـر اثـر

(همان، ۴۵-۵/۳۶۴۱)

در خور یادآوری است که حال اغلب در برابر مقام قرار مـی‌گیـرد و بـه مراتبی اطلاق می‌شود که دوام و ثبات ندارد، بلکه در لحظه‌ای گذرا پرده‌ها کنـار می‌رود و حقایقی بر رهرو آشکار می‌گردد. بر خلاف مقام کـه مرتبـه‌ای مانـدگار است و پس از ادای حق آن سالک به مقام بعدی صعود می‌کنـد. (ترجمـهٔ رسـالهٔ قشیریه، ص ۹۱ به بعد) بهترین تمثیل روشنگر برای حال، ایـن چنـد بیـت شـیخ شیراز است:

یکی پرسید از آن گـم کـرده فرزنـد — کـه ای روشـن گهـر پیـر خردمنـد
ز مـصرش بـوی پیـراهن شـنیدی — چـرا در چـاه کنعـانش ندیـدی؟
بگفت احوال مـا بـرق جهـان اسـت — دمـی‌پیـدا و دیگـر دم نهـان اسـت
گهـی بـر طـارم اعلـی نـشینیم — گهـی بـر پـشت پـای خـود نبینـیم

(کلیات سعدی، ص ۷۵)

عقل و استعداد یادگیری

مولوی در دفتر چهارم مثنوی به جای اصطلاحاتی چون علم و حکمت، از تعبیر «عقل» استفاده کرده است و عقل را به دو نوع تقسیم نموده، یکی عقل کسبی و دیگر عقل بخششی، یعنی عقلی که بخشیدهٔ خداست و اصطلاحاً موهوبی نیز خوانده می‌شود. به وسیلهٔ عقل کسبی، انسان با آموزش و بهره‌گیری از کتاب و استاد و اندیشه و شناختن معانی و علوم مختلف، بر دیگران رجحان می‌یابد، اما به قول مولوی در این حالت، تازه«لوح حافظ» شده است، در حالی که مقصد آدمی «لوح محفوظ» است و برای رسیدن بدان مقصد عالی باید تمام این لوح را کنار گذاشت. اما بر عکسِ عقل کسبی، عقل و حکمت بخششی مانند چشمه از درون می‌جوشد، پایان ناپذیر است. و هیچ‌گاه کهنه، گندیده و بد رنگ نمی‌شود.

عقل دو عقل است اول مکسبی — که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر — از معانی وز علوم خوب بکر
عقل تو افزون شود بر دیگران — لیک تو باشی ز حفظ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت — لوح محفوظ اوست کو زین در گذشت

عقـل دیگـر بخـشش یـزدان بـود چـــشمهٔ او در درون جـــان بـــود...

(مثنوی، ۶۵-۱۹۶۰/۴)

در نظریه‌های تربیتی کهـن، برخـی از دانـشمندان اصـالت را بـه اسـتعداد فطری، ذاتی و موروثی می‌دادند و به تعلیم و تربیت و باروری استعدادها چنـدان اهمیتی نمی‌دادند و آن را مانند وسمه بر ابروی کور، یا نگه‌داشتن گردکان بر گنبد می‌دانستند و گاهی اهمیت اساسی را به تربیـت مـی‌دادنـد و دل کـودک راماننـد لوحی سپید و خالی از نقش می‌پنداشتند که تعلیم و تربیت می‌تواند او را بـه هـر حالتی در آورد و شخصیتش را شکل دهد.

مولوی معتقد است عقول و استعدادهای آدمیـان از آغـاز بـا هـم اخـتلاف داشته، به یکی کمتر داده‌اند و بـه دیگـری بیـشتر؛ بـرای همـین اسـت کـه یکـی کارهایی را انجام می‌دهد که از دیگران بر نمی‌آیـد. او اعتقـاد معتزلـه را نیـز کـه گفته‌اند: عقول بشری در آغاز یکسانند و به وسیلهٔ تعلیم و تربیت افزون یا کاسـته می‌گردد، نپذیرفته است. و گفته است، یک عقل مثل آفتاب است و دیگری کمتـر از زهره و حتی شهاب، عقلی مثل چراغ اسـت و دیگـری مثـل سـتاره‌ای آتـشین می‌باشد.

به هر حال مولوی در اثبات نظـر خـود، چنـین مثـال مـی‌آورد کـه گـاهی کودکی خردسال کاری انجام می‌دهد یا امری را تشخیص مـی‌دهـد کـه پیـران بـا تجربه نیز آن را در نمی‌یابند. دلیل این امـر جـز تفـاوت فطـری اسـتعدادهـا چـه می‌تواند باشد؟

اخـتلاف عقـل‌هـا از اصـل بـود بـــر وفـــاق ســـنیان بایـــد شـــنود

بر خلاف قول اهل اعتزال — «که عقول از اصل دارند اعتدال
تجربه و تعلیم بیش و کم کند — تا یکی را از یکی اعلم کند»
باطل است این زانکه رای کودکی — که ندارد تجربه در مسلکی
بر دمید اندیشه‌ای زان طفل خرد — پیر با صد تجربه بویی نبرد

(همان، ۴۳-۳/۱۵۳۹)

او سرانجام نتیجه می‌گیرد که عقل و اندیشه‌ای که خداوند در وجود انسان‌ها قرار داده است، اهمیتش از آنچه انسان فرا می‌گیرد، بسی بیشتر است:

خودفزون آن‌به،که آن ازفطرت‌است — تا ز افزونی که جهد و فکرت است
تو بگو! دادهٔ خدا بهتر بود؟ — یا که لنگی راهوارانه رود؟

(همان، ۴۵-۳/۱۵۴۳)

فلسفه و استدلال

یکی از ممیّزات اندیشهٔ عرفانی، مخالفت با اندیشهٔ تعقلی و استدلالی فلاسفه است. این مخالفت که ریشه در اعتقادات و زیرساخت‌های فکری طرفین دارد، به وسیلهٔ غزالی نهادینه شد. نهال قدرتمندی که غزالی در راه مبارزه با فلاسفه کاشت و آب داد، در میان اکثر طبقات، بویژه در میان عارفان بالید و شاخ و برگ بسیار بار آورد.

قاسم غنی دربارهٔ مردود شمرده شدن فلاسفه توسط غزالی، نوشته است: «غزالی که یکی از بزرگترین صوفیه است؛ به طوری که خودش در رساله «المنقذ من الضلال» سیر و سلوک عقلانی خود را در میان مذاهب و طریقه‌های عصر خود شرح می‌دهد، می‌گوید: فلاسفه با اختلاف فِرَق و مذاهبی که دارند، همهٔ آنها کافرند و بعد از تکفیر و تحمیق سقراط و افلاطون و ارسطو، تکفیر فارابی و ابن سینا را واجب می‌شمرد و بعد از تقسیم علوم فلاسفه به اقسام شش‌گانهٔ ریاضی، منطق و طبیعت و حکمت الهی و علم سیاست و اخلاق، در قسم الهیات می‌گوید که اغلاط و اشتباهات فلاسفه را در الهیات تحت بیست اصل می‌توان

درآورد، در سه اصل از این بیست اصل تکفیر آنها واجب است و در هفده اصل دیگر بدعت‌گذار محسوبند.»(جستجو درتاریخ تصوف،ج۲،ص۶)

همچنین غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه که در ردّ آراء فلاسفه نوشته است، پس از آوردن چهار مقدمه، مبانی اندیشه‌های فلاسفه را در بیست مسأله برشمرده و سپس تناقض مذهب آنان را بطور مشروح مطرح کرده و مردود شمرده است. این مسائل با «در ابطال مذهب آنها در ازلیّت عالم و ابطال مذهب آنها در ابدیت عالم آغاز شده و با باطل شمردن «انکار برانگیخته شدن اجساد...» پایان یافته است. (تهافت الفلاسفه، ص ۷۰)

همراهی اخباریون، اهل کلام و فقهای اشعری با این اندیشه و ناسازگاری اندیشهٔ تعقلی با اندیشه‌های قشری عوام و در نتیجه همراهی عامه با مخالفان فلسفه، چنان قدرتی پدید آورد که فلاسفه و طرفداران عقل و استدلال همانند معتزله برای همیشه از میدان رانده شدند و شاید مهم‌ترین صدمه‌ای که بر اندیشهٔ عقل‌گرای مسلمانان وارد شد و عارفان نیز در آن نقش مهمی داشتند، همین امر بود.

اختلافات فلاسفه با عرفا و مردود شمردن یکدیگر، دو سویه است. از یک سو فلاسفهٔ مشائی و علمای طبیعی مادی می‌گویند که ماورای حس و تجربه و عقل و اندیشهٔ بشر، چیزی غیراز وهم و پندار نیست و آنچه با حواس و ادراکات عقلی سازگار نباشد، باید از قبیل تخیلات و اوهام و نتیجه غلبهٔ سودا بر دماغ دانست و آنچه را عقل عادی محال شمرد، باید آن را ممتنع و ناممکن به حساب آورد. (مولوی نامه، ص ۴۹۹)

از سوی دیگر عارفان معتقدند که ماورای عقل و بیرون از دایرهٔ فکر و اندیشه و تجربهٔ حسی بشر نیز عالمی است بسیار وسیع و حقایقی است که دست یافتن به آن با عقل ممکن نیست بلکه با صفای درون حاصل می‌شود. این علل و اسبابی که بشر ادراک می‌کند، علل و اسباب ظاهری است و همهٔ این‌ها تحت‌تأثیر و فرمان اراده و علل و اسبابی دیگر است که از نظر انسان پنهان است و باید با صیقل ریاضت و صفای ضمیر به مرتبهٔ شهود و معاینه رسید و اسباب حقیقی را شناخت. (همان، ص ۵۰۰)

چشم بر اسباب از چه دوختیم / گر ز خوش چشمان کِرِشم آموختیم
هست بر اسباب، اسبابی دگر / در سبب منگر در آن افکن نظر
انبیا در قطع اسباب آمدند / معجزات خویش برگردون زدند
کشف این نز عقل کار افزا بود / بندگی کن تا تو را پیدا شود

(مثنوی، ۶-۳/۲۵۲۳)

مولوی معتقد است که چون انسان از کودکی انجام هر کاری را بر اثر سببی دیده، کاملاً بدان عادت کرده است و برای همه چیز دنبال اسباب ظاهری می‌گردد و همین امر توجه او را از سبب حقیقی منحرف می‌گرداند و این مهم‌ترین عیب اسباب‌شناسی است.

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای / در سبب از جهل بر چفسیده‌ای
با سبب ها از مسبب غافلی / سوی این روپوشها زان مایلی

(همان، ۴ و ۳/۳۱۵۳)

در حالی که عارفان کامل که از مرحلهٔ حواس و اسباب ظاهری برگذشته‌اند، در پس هر کدام از اینها، مسبب حقیقی را می‌بینند:

آنکه بیرون از طبایع جان اوست منصب خرق سببها آن اوست
بی سبب بیند چو دیده شد گذار تو که در حسی سبب را گوش دار

(همان، ۴ و ۱۸۴۳/ ۲)

نباید ناگفته گذاشت که در این مبحث منظور از اسباب، سببهای ظاهری و شناخته شده است، نه اسباب باطنی و معنوی. بدین معنی که در جهان آفرینش هیچ امری بدون سبب انجام نمی‌گیرد، امّا این سببها گاهی محسوس و شناخته شده است و گاهی نامحسوس و ناشناخته! به عنوان مثال حتی انجام معجزات و کرامات هم که خارق عادت هستند، اسبابی دارد که همگان را قدرت پی بردن بدان نیست. برای مثال خواجهٔ بزرگ شیراز سبب معجزات حضرت عیسی را در اثر «فیض روح‌القدس» دانسته و گفته است که اگر این فیض به یاری هرکس بیاید، او نیز این معجزات را انجام خواهد داد.

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

(دیوان حافظ، ص ۱۷۱)

عطار نیز به فلسفه و تعقل فلسفی نظر خوشی ندارد و از آن اظهار بیزاری کرده است او عقول فلاسفه را بیمار شمرده و آنها را از سعادت دین مصطفوی محروم به حساب آورده است:

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی دولت افتاد
نه اشکال است در دین و نه علّت بجز تسلیم نیست این دین و ملت

ورای عقل ما را بارگاهی است ولیکن فلسفی یک چشم راهی است
(اسرارنامه، ص ۴۸)

مولوی با همین دیدگاه، بارها نظرات فلاسفه را مطرح کرده و آنها را نقد و نقض کرده است. مثلاً او حکایتی از «ستون حنانه» طرح کرده است که پیامبر (ص) بدان تکیه می‌دادند و برای مردم صحبت می‌کردند. با ساخته شدن منبر، پیامبر اکرم (ص) آن را ترک کردند و ستون به گریه و زاری افتاد.

«استن حنانه از هجر رسول ناله می‌زد همچو ارباب عقول»

طبیعتاً این امر با عقل عادی سازگار نیست و مولوی نظر فلاسفه‌ای که این امر را قبول ندارند مطرح کرده و گفته است که فلاسفه چنین امری را حاصل خیالات جنون‌آمیز می‌دانند در حالی که او انکار آنها را مایه گرفته از خیالات کفرآمیز دانسته است:

فلسفی کو منکر حنّانه است از حواس انبیا بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق بس خیالات آورد در رای خلق
بلکه بر عکس، آن فساد و کفر او این خیال منکری را زد بر او
فلسفی مر دیو را منکر شود در همان دم سخرهٔ دیوی بود
(مثنوی، ۸۳-۱/۳۲۸۰)

مولوی حکایتی نقل کرده است که فیلسوفی از کنار مکتبی می‌گذشت و مقریی آیهٔ «قل ارأیتم ان اصبح ماءکم غوراً فمن یاتیکم بماء معین» (ملک/۳۰) تلاوت می‌کرد، که اگر آب‌ها در دل زمین فرود برده شود، چه کسی آب گوارا برایتان فراهم می‌کند؟ در همان زمان «فلسفی منطقی مستهان» از کنار مکتب

می‌گذشت. او با شنیدن این آیه، گفت که: با کلنگ و بیل و تبر آب را از دل زمین بیرون می‌کشیم. وقتی که شب خوابید، در خواب شیرمردی را دید که با ضربت سیلی، چشمانش را کورکرد و گفت: بدبخت نادان اگر می‌توانی با تبر نوری از چشم خود برآر! بعد ادامه داده که اگر مرد فلسفی تأمل می‌کرد، با توبه و استغفار، روشنایی چشمش باز می‌گشت، اما چنان نادان و بی اعتقاد بود که چنین کاری نکرد. یعنی غرور و خیالات، توفیق چنین درخواست‌هایی هم از این چنین انسان‌هایی سلب می‌کند.

مولوی در تمثیل زیبای «پای استدلالیان چوبین بود» تمام علوم و دانش‌های کسبی، بویژه فلسفه که مبنای آن بر استدلال‌های عقلی است، چون محدود و ناقص است و صاحبش را به مقصد نمی‌رساند، مانند پای چوبین و عصای کوران شمرده است. در اعتقاد مولوی، صاحبان این علوم، چون چشم حقیقت‌بین خود را از دست داده‌اند، و متکی بر عصای استدلالند، نابینا به حساب آمده‌اند. و انبیا و اولیا که دانششان به دریای دانش الهی متصل است و چشمان حقیقت‌بین و رساننده به مقصود دارند، به افراد بینا مانند شده‌اند.

در این تمثیل اگر کوران توانسته‌اند، زنده بمانند یا اگر توانسته‌اند مسیری را بپیمایند، به یاری بینایان بوده است. بعلاوه، نابینایان حتی از این عصای استدلال نیز که خداوند به آنها داده به درستی استفاده نمی‌کنند، به جای آنکه، به یاری آن چند گامی پیشتر بروند، آن را ابزار جنگ و ستیز کرده‌اند و با آن بر سر هم می‌کوبند. پس مولوی نتیجه می‌گیرد که:

این عصا شد آلت جنگ و نفیر آن عصا را خرد بشکن ای ضریر

حلقهٔ کوران به چه کار اندرید　　دیده بان را در میانه آورید
دامن او گیر کو دادت عصا　　در نگر کآدم چها دید از عصی
(همان، ۳۹-۱/۲۱۳۶)

با وجود آن همه تصریح در مخالفت با فلاسفه، نباید استنباط شود که مولوی با هر نوع استنباط و استدلال عقلی و اندیشهٔ فلسفی مخالف است. برعکس، اندیشهٔ مولوی با یک نظام استدلالی و منطقی و معقول شکل گرفته و بدان استوار است، هر چند در مثنوی، در اغلب موارد برای تفهیم اندیشه‌های خود از شیوه تمثیل بهره برده است. بعلاوه به قول مرحوم همایی «مراد مولوی از فلسفه و فلسفی، خصوص علم حکمت و فلسفه نیست؛ بلکه مقصود چنانکه خود او تفسیر کرده، حالت شک و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون چرا کردن در امور است. چنانکه پیش خود برای هر امری سببی و علتی می‌تراشند و آنچه را که در حوصلهٔ فهم و ادراک آنها نیست، ممتنع می‌شمارند و در بوتهٔ تکذیب و انکار می‌گذارند.» (مولوی‌نامه، ص ۲۸۷)

عبدالحسین زرین‌کوب نیز معتقد بود که برخلاف برداشت‌های ظاهری از مثنوی به دلیل کثرت حکایت‌ها، این کتاب بر دریافت‌های عالی فلسفی و کلامی استوار است. «بر رغم این سادگی ظاهری که به خاطر وفور حکایات در مثنوی به نظر می‌رسد، قسمت عمدهٔ مطالب کتاب دریافت‌های عالی عرفانی و حکمی است و با دقایق فلسفی و کلامی که غور در آنها غیر از رقت ذوق و احساس، دقت فهم و ادراک هم لازم دارد.»(جستجو در تصوف، ص ۳۰۰) ایشان در صفحات بعد، توضیح داده‌اند که علی‌رغم این مطلب، با توجه به شیوهٔ اندیشهٔ

ذوقی و شهودی مولوی، در مثنوی نیز نباید انتظار رعایت یک مکتب فلسفی دقیق را داشت.

«البته در مثنوی نباید یک نظام فلسفی هماهنگ و واحد را – آنگونه که در نزد فلاسفه هست- جستجو کرد. چون مولانا جلال‌الدین نه تنها طریقهٔ اهل فلسفه را به نظر تحقیر می‌نگرد، بلکه نسبت به شعر و سنت معمول در نزد اهل بلاغت و بیان هم تقیّد و علاقه‌ای نشان نمی‌دهد و آنچه را هم خود در شعرش به بیان می‌آورد، نقد حال می‌خواند. معهذا این نقد حال هم خود ادراک و احساس عارف و ملائی است که سال‌ها در لابه‌لای اوراق اهل قال و از راه تعلیم و مطالعه کتب با آنچه در مسایل مطلوب اهل نظر – خدا، علم، انسان، اخلاق و مرگ هست- انس و آشنایی یافته و طبیعی است که در آنچه مثل سیل خروشان یا گدازهٔ آتشفشان از دل و جانش می‌جوشد و بیرون می‌ریزد و در ابیات مثنوی یا غزلیاتش رسوب می‌کند، همواره نشانه‌هایی از یک تفکر سنجیده و بازآزموده باقی مانده باشد.»(همان، ص ۳۰۴)

در عین حال مخالفت مولانا با فلاسفه را می‌توان به مراحل زیر تقسیم کرد. در مرتبهٔ نخست آن، فلسفه نیز مانند هر کدام از علوم رسمی و دانش‌های دیگر، چون ریاضی و هندسه و طبیعیات و حتی علوم دینی مثل کلام و فقه، ابزار مناسبی برای شناخت حقیقت نیست.

مرحلهٔ دیگر آن مربوط به چون و چراها و استدلال‌های عقلی و منکرانهٔ فلاسفه است که به هر حال با منطق وحی آسمانی منطبق نیست و در نظر مولوی:

منطقی کز وحی نبـود، از هواسـت   همچـو خـاکی در هـوا و در هباسـت
(مثنوی، ۶/۴۶۶۸)

در مرحلهٔ سوم نوع مخالفت با فلسفه یا استدلال و منطق مـی‌توانـد دیـدی کاملاً مثبت باشد، یعنی در این مرحلـه، فلـسفه و اسـتدلال عقلـی امـری ناپـسند نیست، بلکه فلسفه و منطق نیز مانند همه چیزهای پسندیدهٔ دیگـر حجـاب واقـع می‌شودو انسان را به بیراهه می‌برد؛ بویژه که بر عقل متکی است و با استدلال‌های پذیرفتنی و اقناع‌کننده، فریبندگی بیشتری دارد.

نقص عقل

پایهٔ تمام اندیشه‌های فلسفی و استدلال‌های منطقی بر ادراکات تعقلی نهاده شده است و اشکال اساسی را اندیشه‌های فلسفه گریز و استدلال ستیز بر ناتوانی و نارسایی عقل وارد کرده‌اند، یعنی تمامی عرفا، فقها و متکلمان مخالف با فلاسفه و اهل استدلال، هر کدام با دلایل خاص خود، معتقدند که عقل انسان برای شناختن حقیقت، ناقص و ناکافی است و در نتیجهٔ همین اعتقاد، اغلب مسائل و عواملی که با ادراکات محدود و ناقص عقلانی سازگار نیست، مورد پسند عارفان قرار گرفته است.

عطار معتقد است که چون عاقلان و فلاسفه دریافت‌های عقلانی خود را به حوزهٔ قوای ادراکی فراتر از حد عقل تعمیم می‌دهند، سلامت ایمان را از دست می‌دهند و مانند بلعم باعورا به کفر کشیده می‌شوند.

عقل چون از حد امکان بگذرد — بلعمی گردد ز ایمان بگذرد
عقل در حد سلامت بایدت — فارغ از مدح و ملامت بایدت
گر تو عقل ساده می یابی ز خویش — از چنان صد عقل دم بریّده بیش...

(مصیبت‌نامه، ص ۳۴۰)

هدف اصلی و مقصد غایی در نظر عرفا، شناخت حق و رسیدن به وصال است. آنان معتقدند که بالاترین مرحله‌ای که عقل می‌تواند در این مسیر نقش داشته باشد، این است که با توجه به عظمت و نظم و سایر ویژگی‌های عالم هستی استدلال کند که این عالم نمی‌تواند بدون خالق باشد. اما این خداوند کیست؟ کجاست؟ چگونه می‌توان بدو راه یافت؟ و... به هیچ وجه از عهدهٔ عقل برنمی‌آید. از همین رو مولوی فخررازی را به دلیل اعتقادات مبتنی بر فلسفه، مورد طعن قرار داده است و افزوده است که این امر باید به طریق چشیدن و ذوق حاصل شود و گرنه با خرد جز حیرت نصیب انسان نمی‌شود.

اندر این بحث ار خرد ره بین بدی　　فخر رازی رازدار دین بدی
لیک چون من لم یذق لم یدر بود　　عقل و تخییلات او حیرت فزود

(مثنوی، ۵ و ۵/۴۱۴۴)

آنان تنها وسیلهٔ معرفت را عشق سرکش و لاابالی می‌دانند که با تحمل دشواری‌های غیرقابل تصور، با ایثار وجود، سالک را از همهٔ موانع می‌گذراند و با کنار نهادن قلب و قالب او را به مرتبهٔ فنا و بقا می‌رساند.

عشق از اول چرا خونی بود؟　　تا گریزد هر که بیرونی بود

(همان، ۳/۴۷۵۱)

پس عقل دنیاطلب و حسابگر با همه کارآیی، ناکافی است، باید آن را کنار نهاد و دست به دامن عشق لاابالی شد. به قول خواجه شیراز:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی　　عشق داند که در این دایره سرگردانند

(دیوان حافظ، ص ۱۹۷)

دربارهٔ عقل و عشق و نقص و کمال آنها از روزگاران دور رساله‌ها و کتاب‌های زیادی نوشته شده است که نیاز به طرح مبسوط آنها نیست و فقط به چند بیت مثنوی درباره عشق اکتفا می‌شود:

عشق قهارست و من مقهور عشق   چون شکر شیرین شدم از شور عشق
برگ کاهم پیش تو ای تندباد   من چه دانم که کجا خواهم فتاد
گر هلالم گر بلالم می‌دوم   مقتدی آفتابت می‌شوم
ماه را با زفتی و زاری چه کار؟   در پی خورشید پوید سایه وار
... گربه در انبانم اندر دست عشق   یک دمی بالا و یکدم پست عشق
او همی گرداندم بر گرد سر   نه به زیر آرام دارم نه ز بر
عاشقان در سیل تند افتاده‌اند   بر قضای عشق دل بنهاده‌اند
همچو سنگ آسیا اندر مدار   روز و شب گردان و نالان بی قرار
... عقل تو از آفتابی بیش نیست   اندر آن فکری که نهی آمد مه ایست
کژ منه ای عقل تو هم گام خویش   تا نیاید آن خسوف روز پیش...

و بالاخره مولوی این موضوع را ادامه می‌دهد تا می‌رسد به این ابیات:

باز خرّم گشت مجلس دلفروز   خیز دفع چشم بد اسپند سوز
نعرهٔ مستان خوش می‌آیدم   تا ابد جانا چنین می‌بایدم
نک هلالی با بلالی یار شد   زخم خار او را گل و گلنار شد
گر ز زخم خار تن غربال شد   جان و جسمم گلشن اقبال شد...

(همان، ۹۴۸-۶/۹۰۲)

بازهم تأکید می‌کنم که با وجود این نباید چنین استنباط شود که عرفا عقل را یکسره بی‌ارزش می‌دانند یا از نقش عقل در هدایت آدمی و تمییز درست از نادرست و انتخاب راه صحیح آگاهی ندارند، یا به طور کامل آن را منکرند. مباحث دقیق و مفصل دربارهٔ عقل و طورهای مختلف آن در آثار عرفانی حکایت از این توجه و آگاهی دارد، مثلاً در مثنوی معنوی مباحثی چون، عقل ممدوح و مذموم، عقل ایمانی و عرشی، عقل نظری و عملی عقل جزوی و کلی، عقول عشره، عقل فلسفی و بحثی، عقل کسبی و موهوبی و اختلاف عقول، مباحث و نکات بسیار دقیقی مطرح شده است که حکایت از عمق عنایت و آگاهی مولوی دارد. او چنان به عقل معتقد است که گاه از پیر با تعبیر عاقل یاد کرده است. «اندرآ در سایهٔ آن عاقلی.... » (همان، ۱/۲۴۹۸) و گاه اولیا را «عقل عقل» خوانده است که مهار همه عقل‌ها در دست آنهاست. (همان، ۱/۲۴۹۸)

عاقل آن باشد که او با مشعله است   او دلیل و پیشوای قافله است
پیرو نور خود است، آن پیشرو   تابع خویش است آن بی خویش رو
(همان، ۹ و ۴/۲۱۸۸)

متأسفانه گاهی فقط ادعای عقل هست، اما از خود عقل خبری نیست:

عقل باشد ایمنی و عدل جو   بر زن و بر مرد، اما عقل کو؟!
(همان، ۶/۳۸۶۱)

به هرحال مولوی معتقد است که عقل انسانی دارای مراتب تو در توی پنهانی است که اگر در وادی سیر و سلوک و عرفان قرار گیرد، به تدریج آن پرده‌ها کنار می‌رود و مقام شهود و کشف عوالم غیبی میسر می‌شود و این زمانی

ممکن است که از بند معقولات رهایی حاصل شود و عقلِ عقل حاکم بر وجود گردد.

بند معقولات آمد فلسفی　　شهسوارِ عقلِ عقل آمد صفی
عقل عقلت مغز و عقل توست پوست　　معدهٔ حیوان همیشه پوست جوست

(مولوی‌نامه، ص ۱۷۶)

جالب است که مولوی عقل خوش نهاد را بر عشق شنگ بی‌قرار ترجیح داده و گفته است:

لطف عقل خوش نهاد خوش نسب　　چون همه تن را در آرد در ادب
عشق شنگ بی‌قرار بی‌سکون　　چون درآرد کل تن را در جنون

(مثنوی، ۷ و ۱/۲۸۲۶)

به هرحال مولانا ادراک عقلی را مردود نشمرده، اما آن را در برابر ادراک دل در مرتبه‌ای بسیار فروتر دانسته است، زیرا که «بادهٔ جان را قوای دیگر است» (ب ۱۵۰۲) و در دفتر سوم ادراک دل و ادراک شهودی را مانند نص دانسته که حکم صریح و روشن است، و ادراک عقلی را مانند احکامی دانسته که انسان از طریق قیاس حاصل می‌کند و در قرآن کریم و احادیث، حکم صریح و روشنی برای آن نیامده است.

چون نیابد نص اندر صورتی　　از قیاس آنجا نماید عبرتی

(همان، ۳/۳۵۸۲)

نهایت اینکه، آنچه پیش از این گفته شد، دربارهٔ عقل جزوی است که عموم مردم از آن برخوردارند نه عقل موهوبی و عرشی که متعلق به خواص اولیا و ورای طور عقل است، همان که مولوی گفته است:

عقل جزوی عقل را بد نام کرد   کام دنیا مرد را بی کام کرد

(همان، ۵/۴۶۳)

اما خوشبختانه عقل جزوی حاکم مطلق بر وجود نیست و ثابت و لایتغیّر نمی‌باشد، بلکه قابل تعلیم و هدایت و رسیدن به کمال است:

عقل جزوی عقل استخراج نیست   جز پذیرای فن و محتاج نیست

قابل تعلیم و فهم است این خرد   لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

(همان، ۶ و ۴/۱۲۹۵)

عاقلی - دیوانگی

چنانکه اشاره شد، عرفا حتی گاهی دیوانگی را بر عـاقلی تـرجیح داده‌انـد، آن هم به این دلیل که جنون، این عقل نـاقص حـسابگر را از حیـز انتفـاع سـاقط می‌کند؛ مولوی گفته است:

آزمـــودم عقـــل دورانـــدیش را بعـد از ایـن دیوانـه سـازم خـویش را

(همان، ۲/۲۳۳۲)

مولوی برای تبیین این انتخـاب، تمثیلـی آورده اسـت بـدین مـضمون کـه دلقکی زنی بدکار را خواستگاری کرده بود. وقتی که سیدش دلیـل آن را پرسـید، پاسخ داد، تا بحال چندین بار زنان پاکدامن را گرفته‌ام اما بی‌وفایی کرده‌انـد. ایـن بار برعکس عمل کرده‌ام. سپس به عنوان نتیجه گفته است:

عقـل را مـن آزمـودم هـم بـسی زین سـپس جـویم جنـون را مغرسـی

(همان، ۲/۲۳۳۷)

باید توجه داشت که در این تمثیل زنان پاکدامن نماد عقـل و زنـان بـدکار نماد جنون قرار گرفته است و به طور ضمنی، عاقلی بر دیوانگی ترجیح داده شده است. همچنین مرد دلقک که نماد عارفان است، پس از سالها زندگی با پاکدامنان،

گویا هوس کرده است که یکبار نیز بدکاران را بیازماید، یعنی اصالت به عقل و عاقلی داده است و این اصالت دادن به عقل مؤید این است که نادیده گرفتن احکام عقلی، نظام زندگی اجتماعی بشر را پریشان می‌کند. مضمون کلام مولوی در مرصادالعباد نیز آمده است:

هر حیله که در تصرف عقل آمد   کردیم کنون نوبت دیوانگی است

(مرصادالعباد، ص ۱۳۱)

مولوی بار دیگر در دفتر پنجم سروده است:

من سر هر ماه سه روز ای صنم   بی گمان باید که دیوانه شوم

هین که امروز اول سه روزه است   روز پیروز است، نه پیروزه است

(مثنوی، ۵/۱۸۸۰۹)

علاوه بر این در سیر و سلوک، رهرو عاقلی که به درجهٔ جنون نرسیده باشد، همچنان به خود مشغول است و از خویش بیرون نیامده است. در حالی که در مراتب عالی سیر و سلوک بویژه در وادی فنا، لازم است سالک همهٔ هستی خویش را دربازد و این جز به جنون مقدور نیست.

چنانکه دیدیم مولوی دیوانگی را بر عقل دوراندیش و دانایی که یاور انسان در رسیدن به حق نباشد، ترجیح داده است. البته این دیوانگی از عاقلی تمام فرزانگان عالم فراتر است، نهایت درجه‌ای است که عقل می‌تواند بدان برسد و آنچه در عرفان دربارهٔ عقلای مجانین یا عاقلان دیوانه نما گفته‌اند، منظور اشخاصی از این دست است. اینان وقتی به مرحله‌ای برسند که عقل هم جوابگو نباشد به دیوانگی پناه می‌برند.

مولوی در دفتر دوم مثنوی، حکایت یکی از آنان را نقل کرده است. شخصی دنبال فرزانه مردی می‌گشت تا مشکل زندگی‌اش را با او در میان بگذارد و راهنمایی شود. شخصی به او گفت در این شهر فقط یک خردمند است که خود را به دیوانگی زده است و در شهر با بچه‌ها به بازی و نی سواری مشغول است.

این مرد در شهر چرخی زد و او را در میان کودکان دید که نیی را اسب خود کرده و بدان سوار بود. مرد به او گفت که لحظه‌ای با اسبت نزد من بیا. دیوانه نما به طرف او رفت و گفت زود حرفت را بزن که اسبم چموش است لگدت می‌زند. مرد گفت می‌خواهم از این محله زنی بگیرم، کدام شخص برای من مناسب است؟ دیوانه‌نما پاسخ داد: زنان بر سه نوع هستند، یکی آنکه کاملاً متعلق به توست، دیگری آنکه نیمی در اختیار توست و سومین نوع که اصلاً متعلق به تو نیست. این جمله‌ها را گفت و بر اسب نیین خود هی زد و رفت. دوباره مرد او را صدا کرد و گفت: منظورت را متوجه نشدم، این سخنان یعنی چه؟ دیوانه‌نما گفت اولی که کاملاً متعلق به توست دختر دوشیزه است. دومی که نیمی متعلق به توست زن بیوه است که بچه‌ای ندارد ولی همیشه تو را با شوی پیشین می‌سنجد و سومی زن بیوه‌ای است که بچه‌ای هم دارد و تمام اندیشه و حواسش به آن بچه و به شوی پیشین است. این را گفت و به پرسش‌گر گفت زود از اینجا دور شو و خود نیز با مرکب نیین به حرکت درآمد.

مرد پرسش‌گر حیرت کرد، دوباره او را صدا کرد و گفت تو که این‌همه دانایی، چرا خودت را به شکل دیوانگان درآورده‌ای؟ گفت: نادانان دستگاه

حکومتی می‌خواهند مرا قاضی شهر کنند، من هر چه کوشیدم که نپذیرم ممکن نشد، خود را به دیوانگی زدم. در اینجاست که می‌گوید:

عقل من گنج است و من ویرانه ام   گنج اگر پیدا کنم دیوانه ام
اوست دیوانه، که دیوانه نشد   این عسس را دید و در خانه نشد
دانش من جوهر آمد نه عرض   این بهایی نیست بهر هر غرض
(همان، ۲۷-۲/۲۴۲۵)

چنانکه ملاحظه می‌شود، این دیوانگی فراترین نقطهٔ خردمندی و بسیار بالاتر از حد عقل است، نه دون آن و در اینجا مولوی دیوانهٔ واقعی را کسی دانسته که دیوانه نباشد و عسس قدرت‌های باطل را ببیند و باز هم عاقل بماند و به همکاری با آنها ادامه دهد. بعد می‌افزاید که دانش من عرضی و غیرحقیقی نیست ذاتی و درون جوش است و به خاطر برآوردن اغراض دنیوی دنبال مشتری نمی‌گردد.

اسباب و حیرانی

مولانا معتقد بود که انسان فقط باید حیران خداوند باشد و بس؛ و هرکس به هر شکلی بخواهد توجّه دیگران را به خود جلب کند و آنان را نسبت به خود حیرت‌زده سازد، راهزنی است که فکر و اندیشهٔ دیگران را به بیراهه می‌برد و کار وی نوعی ادعای اولوهیت و لاف کبریایی است.

مولوی در تبیین این نظر خود، حکایت مارگیری را بیان کرده است که در صبح زمستان، اژدهایی یافت که حالت مرده داشت؛ مارگیر آن را با خود به بغداد برد و معرکه‌ای بر پا کرد، کم کم با گرمتر شدن هوا، مار قدرت گرفت و با نخستین حمله، مارگیر را بلعید.

در این حکایت اژدها رمز نفس است که ممکن است به دلیل فراهم نبودن زمینهٔ مناسب در درون مارگیر، مانند اژدهایی است که در سرمای عراق یخ‌زده و منجمد شده است. اگر انسان مانند آن شخص مارگیر به قصد نمایش و حیران‌سازی مردم، اسباب بیداری آن را فراهم کند، مانند اژدهایی او را به تمامی ببلعد و در خود فرو برد.

مولوی در آغاز این حکایت، به هدف حیران‌گری مارگیر اشاره کرده که نهایتاً منجر به نابودی خودش شد.

مارگیر از بهر حیرانی خلق مارگیرد، اینت نادانی خلق
آدمی کوهی است چون مفتون شود؟ کوه اندر مار حیران چون شود؟

(همان، ۹ و ۳/۹۹۸)

او جای دیگر آدمیانی که قصد حیرت‌زدگی و جلب توجه دیگران را دارند، به روباهی نادان تشبیه کرده، که اسباب موفقیت خود را نمی‌شناسد. روباه به جای توجّه به پاهایی که به کمک آن صید خود را به دست می‌آورد یا از دست دشمن می‌گریزد، شیفتهٔ دم زیبای خود است و تصور می‌کند به یاری دم خود موفقیت کسب می‌کند. او در این تشبیه حیله‌های باریک و دقیق و استدلال‌ها و مکرهای آدمیان، بویژه فلاسفه را به حرکات دم روباه و عشق‌بازی و شیفتگی خودش بدان و شیفته کردن دیگران با حرکات دم تشبیه کرده و گمان‌های نادرست آنان را در مورد اعتقاد به این اسبابِ غیرحقیقی، به تمسخر گرفته است.

حیلهٔ باریک ما چون دمّ ماست عشق‌ها بازیم با دم چپّ و راست
دم بجنبانیم ز استدلال و مکر تا که حیران ماند از ما زید و بکر
طالب حیرانی خلقان شدیم دست طمع اندر الوهیت زدیم
تا به افسون مالک دلها شویم این نمی‌بینیم ما کاندر گویم...

(همان، ۵-۳/۲۳۳۱)

از موانع دیگری که اسباب در راه شناخت حقیقت ایجاد می‌کند، افزون شدن واسطه‌ها، انحراف ذهن و ضمیر سالک و ایجاد مشغولیت و حجاب است،

این امر در دانش‌های ظاهری بر عکس بیشتر است زیرا که واسطه‌ها نقش اساسی دارند و بدون آنها دسترسی به علوم مقدور نیست.

از آن مهمتر، هر چه سبب دانی انسان بیشتر شود، از حیرت انسان نسبت به حق می‌کاهد در حالی که حیرت نسبت به حق در نظر مولوی آنقدر مؤثر است که می‌تواند انسان را به درگاه او برساند.

واسطه هر جا فزون شد وصل جَست   واسطه کم، ذوق وصل افزون تر است
از سبب دانی شود کم حیرتت   حیرت تو ره دهد در حضرتت
(همان، ۵/۷۹۴-۵)

نکتهٔ مهم دیگر این است که در علوم، بویژه علوم حقیقی، شناختی که از طریق واسطه‌ها و آثار و اسباب حاصل شود، اطمینان بخش نیست، مولوی در این خصوص نظر خود را به صورت یک پرسش مطرح کرده است که:

جان کز اصطرلاب جوید او صواب   چه قدر داند ز چرخ و آفتاب؟
(همان، ۵/۱۹۰۴)

علم و عمل

اگر انسان بـه یـک نـوع نهیلیسم و پـوچ‌گرایـی، یـا آنارشیـسم ذهنـی و روان‌پریشی دچار نشده باشد، و برای زندگی انسانی هدفی قائل باشد، بایـد یـک سوال برایش مطرح باشد: «چرا می‌آموزیم؟»

امروزه در اغلب کشورهای جهان برای کودکان از حدود سه چهار سـالگی برنامهٔ آموزشی طراحی شده و معمولاً تـا سـنین ۳۰-۳۵ سـالگی و حتـی گـاهی بیشتر، ادامه می‌یابد و همواره حدود $\frac{1}{3}$ از جمعیت جهان در حال آموزش علـم و دانش‌اند؛ راستی این همه انرژی، هزینه، صرف عمر و... چرا برای آموزش صرف می‌شود؟ پرسش دیگر اینکه آیا علوم تجربی را فقـط بـرای توسـعهٔ تکنولـوژی و علم انسانی را صرفاً برای اینکه چیزی یاد گرفته باشـیم، مـی‌آمـوزیم، یـا اهـداف دیگری نیز وجود دارد؟ و سرانجام اینکه آیا این علوم ارتبـاطی بـاهم دارنـد؟ یـا مانند دانشکده‌هایشان از هم جداهستند؟

شاید بدیهی‌ترین پاسخ این باشد کـه همـهٔ دانـش‌هـای بـشری بـرای ایـن آموخته می‌شوند که در عمل به کار انـسان آینـد وگرنـه هـیچ ارزشـی نخواهنـد

داشت. منتها مراحل به عمل آوردن دانش، گاهی به صورت کاملاً ملموس و فوری است، مثل دستورالعمل به هم پیوستن یک دو چرخه و چرخ خیاطی و یا دانش‌هایی از این نوع که به کمک انواع علوم و فنون تجربی و مکانیکی می‌آموزیم و یا حتی دانش‌هایی مثل انواع دستورالعمل‌های وظایف شرعی که سریعتر به مرحلهٔ عمل می‌رسند. اما گاهی آموزش برای جهت دادن به زندگی فردی و اجتماعی، پیشرفت فرهنگ، اندیشه، ذهن و ضمیر، نوع دوستی و از همه مهمتر هدایت صحیح فنون و تکنولوژی برای برطرف کردن نیازهای حقیقی بشریت است و ممکن است سالها به طول بیانجامد تا نتیجهٔ برخی از برنامه‌ها و طرح‌های این علوم آشکار شود. که اغلب رشته‌های علوم انسانی از این نوعند. غزالی به علوم دیگری نیز قائل است که مربوط به دل و درون آدمی هستند، مثل اینکه بداند کبر و حسد و ریا و حقد و عجب و گمان بد و... حرام است (کیمیای سعادت، ص ۱۳۴) که به هر حال در رفتار آدمی مؤثرند. پس همهٔ علوم برای عمل به کار می‌آیند.

اما متأسفانه اغلب فلاسفهٔ دو سه قرن اخیر مغرب زمین، که بنیادهای فکری بشر معاصر را پی‌ریزی کرده‌اند، برای علوم مادی و طبیعی و پیشرفت‌های تکنولوژی اهمیت دوچندانی قائل شده‌اند. در نتیجه چنانکه پیشتر نیز گفتیم، علوم و معارف راهبردی که مقدم بر دانش‌های دیگرند، جایگاه حقیقی خود را از دست داده‌اند یا حداقل به اندازهٔ علوم تجربی مطرح نیستند. اگر به علوم انسانی و راهبردی به اندازهٔ کافی بها داده شده بود و وظیفه‌ای که این علوم در هدایت مسیر انسان‌ها به عهده دارند، به خوبی انجام شده بود و به مقتضاهای اخلاق

انسانی و عدالت رفتار شده بود، بسیاری از تکنولوژی‌های مخرب که استعدادها، اموال فراوان و سال‌ها تلاش انسان‌ها، صرف اکتشاف آن‌ها شده است، هرگز به وجود نمی‌آمد، چون برطرف کنندهٔ نیازهای حقیقی انسان نیستند. خلاصه، اگر همهٔ استعدادهای بشری صرف دانش‌های مفید شده بود یعنی ذهن انسانها طوری تربیت شده و شکل گرفته بود که در پی صدمه‌زنی به انسان‌های دیگر نبود و علوم راهبردی همراه با تکنولوژی به پیش رفته بود و به عبارت دیگر، اگر تکنولوژی با اخلاق خدای‌آموز توام می‌شد و اکتشافات مختلف برای خدمت یکسان به همه انسان‌ها به کار گرفته می‌شد، جامعهٔ انسانی در روی زمین به چه کمالاتی می‌رسید، و زمین چه بهشتی می‌شد!

در این زمینه سخن بسیار است، بازگردیم به کلام عارفان و ببینیم علم و عمل در نظر آن‌ها چه ارتباطی دارد.

غزالی - اندیشمند بزرگ جهان اسلام- در اصل دوم کیمیای سعادت، مباحث جالبی در مورد علم و دانش آورده است. او در تفسیر حدیث «طلبُ العِلمِ فریضة عَلی کلِّ مُسلِم» ضمن بیان مختصر نظر دانشمندان دیگر، معتقد است که آنچه در این حدیث آمده «به یک علم، مخصوص نیست و این همه علم‌ها نیز واجب نیست»(همان، ص۱۳۱) او سپس به تفصیل، این دو جمله را شرح کرده و معتقد است که برخی از علوم صرفاً به اعتقاد و دل و درون انسان ارتباط دارند مثل علم توحید و اعتقاد به ثواب و عقاب و انواع حلال و حرام و... و برخی برای عمل است اما نه همیشه. مثلاً شناخت وظایف شرعی تا زمانی که هنگام عمل به آن‌ها نرسیده، لازم نیست اما همین که زمان انجام آن رسید، واجب

می‌شود. مثلاً علم حج وقتی واجب می‌شود که شخص بخواهد حج کند. او همچنین برای هرکسی لازم دانسته که ضمن تسلط بر شغل خود امور شرعی آن را نیز بشناسد. مثلاً بازارگان باید علم ربا بداند، حجّام علم چیزهایی که می‌شود از بدن جدا کرد و... اما برای صاحب هیچ پیشه‌ای، علم پیشه‌های دیگر را لازم ندانسته است. او سرانجام تمام سخنان خود را چنین خلاصه کرده است «هیچ مسلمان نیست که نه طلب علم بر وی فریضه است، یعنی طلب علمی که به عمل به آن حاجتمند است.» (همان، ص۱۳۴)

به جز غزالی عارفان دیگر نیز بر پیوند ناگسستنی علم و عمل تاکید کرده‌اند. علی‌بن عثمان هجویری، صاحب کشف‌المحجوب، پس از نقل احادیثی که تشویق به علم‌آموزی کرده‌اند و تأکید بر همهٔ آن‌ها، آموختن علومی را واجب شمرده است که انسان در عمل و کار خود بدانها نیاز دارد. او با نقل آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ بقره، از آموختن دانش‌هایی که نه به انسان سودی می‌رسانند و نه ضرری، منع کرده است. از این علوم(طب، نجوم، بدیع، علم صنایع و...) هریک بدان مقدار که به شریعت تعلق دارد[فریضه بود]. پس فرایض علم چندان است که عمل بدان درست آید و خدای عزّوجل ذم کرد، آنان را که علوم بی‌منفعت آموزند. لقوله تعالی: و یَتَعلّمونَ ما یَضُرُّهُم وَ لا یَنفَعُهُم (بقره/۱۰۰) و رسول عم زینهار خواست و گفت: «اعوذُ بِکَ من عِلمٍ لا یَنفع»(کشف‌المحجوب، ص ۱۱)

هجویری در ادامهٔ بحث، بر مقارنت علم و عمل تأکید کرده و نوشته است عمل نیز اگر بدون علم و از روی ناآگاهی باشد، هیچ ارزشی ندارد، به طوری که برای عبادت بدون علم ثوابی در نزد خداوند قائل نشده است. «عمل بی علم

عمل نباشد. عمل آنگاه عمل گردد کی موصول علم باشد، تا بنده مر ثواب حق را متوجه گردد... »(همان، ص ۱۲)

حکیم سنایی ضمن تاکید بر همراهی علم و عمل، از اینکه عالمان کمتر اهل عمل هستند تأسف خورده است، ولی در عین حال علم را بسیار ارزشمند شمرده است. او در مثالی کوتاه و رسا، فرق میان اهل علم و عمل را مانند فرق مهندس با کارگر بنایی شمرده است که مهندس اهل کار و عمل نیست اما در عین حال ارزش و مزد اندک زمانی از کار او، با چندین ماه تلاش کارگر برابری می‌کند.

از عمل مرد علم باشد دور   مثل این مهندس و مزدور
آن ستاند مهندس دانا   به یکی دم، که پنج مه بنا...

(حدیقه الحقیقه، ص ۳۱۸)

همچنین در مقایسهٔ ارزش علم و عمل گفته است:

کار یکساله را بها دو درم   علم یک لحظه را بها عالم

(همان، ص ۳۱۹)

سنایی در ادامه، علم و عمل را مکمل یکدیگر و مایهٔ زایش و کمال دولت و دین دانسته است و تأسف خورده که چرا عالمان این همه در جامعه کم هستند و از میان همین تعداد نیز، اهل عمل کمتر یافت می‌شود.

علم نر آمد و عمل ماده   دین و دولت بدین دو آماده
عالِمان خود کمند در عالم   باز عامل میان عالم کم

(همان، ص۳۱۹)

همچنین او در تأکید بر همراهی و التزام علم و عمل با زبانی گزنده گفته است:

علم داری عمل نه، دان که خری بار گوهر بری و کاه خَوری

(همان، ص ۲۹۱)

شیخ عطار معتقد است که اگر علم و دانش با عمل همراهی نشود، هیچ ارزشی و ثمری نخواهد داشت، بویژه او در خصوص علوم دینی اعتقاد دارد که یک ذرّه کردار بر خروارها علم ترجیح دارد.

اگر دانش بود کردار نبود تو را و دانشت را بار نبود

(اسرارنامه، ص ۷۵)

تو را در علم دین یک ذرّه کردار بسی زان به که علم دین به خروار

(همان، ص ۷۷)

شیخ اجل نیز از میان علم و عمل، برای عمل اهمیت بیشتری قائل شده است و سودمندی علم را منوط به عمل بدان دانسته است. او تصریح کرده است که انسان هر چقدر هم دانش فراوانی داشته باشد، چنانچه آن را سرمشق کردار خویش قرار ندهد، نادانی بیش نیست. وی با توجه به آیهٔ معروف سورهٔ جمعه، عالمان بی‌عمل را به چارپایانی تشبیه کرده که کتاب‌هایی را بر پشت خویش حمل می‌کنند و از محتوای آن بی‌خبرند:

علم چندانکه بیشتر خوانی چون عمل در تو نیست نادانی

نه محقق بود نه دانشمند چارپایی بر او کتابی چند

آن تهی مغز را چه علم و خبر که بر او هیزم است یا دفتر

(گلستان، شرح یوسفی، ص ۱۷۰)

حقیقت هم همین است. اگر دانش تأثیری در رفتار و زندگی آدمی نداشته باشد، چه فرقی می‌کند که لابلای کتاب‌هایی بر پشت چارپایی باشد یا در ذهن و حافظهٔ انسان؟

همچنین شیخ اجلّ، عالمان را به زنبورانی تشبیه کرده که از آنها انتظار می‌رود که سازندهٔ عسل و سودمند باشند و گرنه چون زنبور سرخ مزاحم و نیش زننده‌اند. «عالم بی‌عمل به چه ماند؟... به زنبور بی‌عسل.» (همان، ص ۱۸۴)

مولوی معتقد است که عمل آدمی فرع دیدگاه و ادراک اوست، یعنی انسان تا زمانی که نسبت به امری صاحب نظر نباشد، دست به عملی نمی‌زند. از آنجا که مردمک چشم آدمی، مایه بینایی است و دیده‌وری ایجاد می‌کند و انسان مطابق آنچه مردمک می‌بیند عمل می‌کند، عمل آدمی نیز نشانگر حقیقت باطن و دیدگاه آدمی است. پس انسان جز مردمک چشمش که راهنمای اوست چیزی نیست.

فرع دید آمد عمل بی هیچ شک　　　پس نباشد مردم الا مردمک

(مثنوی، ۱/۱۶۷۹)

مولوی در دفتر پنجم نیز به نوعی همین مضمون را تکرار کرده که عمل هرکس بر پایهٔ علمش بنا شده است، و ثمر و نتیجهٔ عمل سرانجام در مهلت حیات آدمی یا پس از مرگش به بار خواهد نشست. پس در حقیقت آنچه در این عالم یا در جهان آخرت نصیب آدمی خواهد شد، در اصل نتیجهٔ دانش او خواهد بود.

اولش علم است آن گاهی عمل　　　تا دهد بر بعد مهلت یا اجل

(همان، ۵/۱۰۵۵)

سخن پایانی

از مطالعهٔ این کتاب و توجه به آنچه از سخنان عارفان پیش از مولوی و عارفان همزمان یا پس از وی نقل شد، نخستین نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، این است، در ابتدای امر، علوم صوفیه عبارت از علم به فرایض و سنن و علم باطن و مکاشفه و خواطر قلوب بوده است. اما با گذشت زمان علوم آنان علاوه بر امور ذکر شده، در بردارندهٔ اصطلاحات زیادی بوده که با علوم عقلی و حکمت و کلام، به شیوه‌ای مخصوص در هم آمیخته است. (مقدمه شرح گلشن‌راز، ص۲۱)

برای اثبات این امر کافی است که آثاری مانند رسالهٔ قشریه، اسرارالتوحید و کشف‌المحجوب با آثاری مانند شرح گلشن‌راز لاهیجی، مصباح‌الهدایه و آثار محیی‌الدین عربی و دیگران مقایسه شود.

عارفان اسلامی از جمله جلال‌الدین محمد بلخی، به طرز شگفت‌انگیزی به مبانی دینی پایبندند. در حقیقت اعتقاد و ایمان و مبانی اندیشه‌های مسلمانان و بالطبع عارفان از قرآن کریم و احادیث نبوی سرچشمه گرفته است، به طوری که مولوی و سایر عرفا بسیاری از آیات و احادیث را به صورت اقتباس، تضمین، حل و درج مورد استفاده و استناد قرار داده‌اند و اغلب اندیشه‌های والای خود را

مدیون قرآن کریم و احادیث هستند. از آنجا که در قرآن کریم و احادیث، بر دانش و علم تأکید فراوان شده است، عارفان نیز با الگو قرار دادن قرآن کریم و احادیث و به یاری دلها و اذهان پاک، بر لزوم علم و دانش تاکید ورزیده‌اند.

عارفان مسلمان خود را سالک و رهرو می‌خوانند و مقصد و مقصود آن‌ها عالی‌ترین مراتب قرب الهی یا حضرت الهیت است که حتی تصور آن نیز برای غیر انبیاء و اولیاء کامل ناممکن است. طبیعتاً برای رسیدن به این مقصد شگرف، هر امری که بتواند، راهنما، یاور و مرکب سالک باشد، ممدوح و پسندیده است و آنچه که مانع و حجاب ایجاد کند، ناپسند و مطرود است.

یادآوری این نکته لازم است که از نظر عارفان حجاب‌ها بر دو نوع اصلی: ظلمانی و نورانی تقسیم می‌شود. حجاب‌های ظلمانی چون جنبهٔ منفی دارند و در مراتب آغازین و میانهٔ راه سالک، عارض می‌شوند، آشکارترند. اما شناخت حجاب‌های نورانی که در مراتب عالی سلوک، در راه سالک قرار می‌گیرند، بسیار دشواراست. در این نوع حجاب‌ها، انواع عبادت‌ها و حتی احوال و مقامات می‌توانند حجاب راه سالک واقع شوند.

از آنجا که بسیاری از دانش‌های مادی و این جهانی و حتی دانش‌های دینی مثل فقه، کلام، تفسیر و... در صاحبان این علوم ایجاد مشغولیت و سرگرمی و دنیاطلبی و غرور می‌نماید و به جای یاری رساندن به سالک در ادامهٔ راه، او را از سیر و سلوک باز می‌دارد، این علوم در بسیاری از موارد به وسیلهٔ عارفان مورد نکوهش قرار گرفته است.

به همین دلیل عارفان، علوم را به دو شاخهٔ اصلی تقسیم کرده‌اند: علوم ممدوح و مطلوب که به نام‌های، علوم موهوبی، علوم باطنی، علوم اهل دل، علوم تحقیقی، علوم جوششی، علم لدنی، علم حضوری، علم حقیقی، علم یقینی و... خوانده می‌شود و علوم غیرممدوح که به نام‌های علوم کسبی، علوم اهل تن، علوم ظاهری، علوم حصولی، علوم کوششی، علوم تقلیدی، علوم غیر تحقیقی و علوم ظنی و... خوانده می‌شوند.

با وجود این تقسیم‌بندی، نباید ناگفته گذاشت که مولوی در مقام مقایسه حتی صاحبان ناممدوح‌ترین علوم، در نظر عارفان، یعنی نارنجات (نیرنجات) طلسم و فلسفه را نیز بر همهٔ اقران بی‌دانش و جاهل ترجیح داده است.

زیرکان که مویها بشکافتند — علم هیات را به جان دریافتند
علم نارنجات و سحر و فلسفه — گرچه نشناسند حق، المعرفه
لیک کوشیدند تا امکان خود — برگذشتند از همه اقران خود

(مثنوی، ۴-۵/۲۷۶۲)

اما راهی که امروزه علوم و تکنولوژی در پیش گرفته و جهانی که برای مردم دنیا به ارمغان آورده، تقریباً هیچ پیوند و ارتباطی با آنچه از قول عرفا خواندیم، ندارد. آنچه عرفا و در صدر آن‌ها مولوی برای عالم انسانی توصیه می‌کنند، اگرچه آن آرامش روحی و روانی که در مقدمه بیان کردیم، می‌توانند برای انسان ایجاد کنند، اما در دنیای سرمایه‌داری، ماشینی و مدرن امروز، تقریباً جایگاهی ندارد. چکیده و خلاصهٔ نظرات بسیاری از عارفان بی‌اعتنایی به عالم مادی و ترک دنیاست و چکیده و خلاصهٔ دانش و تکنولوژی و روحیه حاکم بر

جهان معاصر، برخورداری و مصرف و مالکیت هرچه بیشتر و شخصی‌تر است، یکی در جهت تفریط و دیگری در جهت افراط.

اگر امروزه کسی بخواهد پیرو راه نخست باشد، حقوقش را که هیچ، خودش را هم به غارت می‌برند و پیروان راه دوم با توجه به کمبود منابع عالم خود و جامعه و جهان را سرانجام به تباهی و نیستی می‌کشانند.

پس باید بشر در جست‌وجوی راه سومی باشد که می‌تواند از تلفیق این دو راه حاصل شود. یعنی استفادهٔ صحیح، مناسب، معقول و همگانی از نعمت‌های این جهانی و پرورش درون آدمیان با پیام‌های انسانی و آسمانی. و بدیهی است که این کار سترگ از عهدهٔ یک فرد یا جامعه و کشور بر نمی‌آید، مگر اینکه تمامی نظریه‌پردازان و رهبران فکر و اندیشهٔ جهان به این نتیجهٔ مشترک برسند که باید تحولی زیربنایی و اساسی در اندیشهٔ بشر ایجاد شود و به تدریج مسیر فعلی علوم و فنون دگرگون شود و انسان‌ها بویژه قدرتمندان بپذیرند و پایبند باشند به اینکه آنچه در جهان است، متعلق به همهٔ ساکنان زمین است و به مرتبه‌ای از نوع دوستی برسند که همگان با همهٔ وجود بپذیرند که:

بنی آدم اعضای یک پیکرند[1]   که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار   دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی   نشاید که نامت نهند آدمی

(گلستان، شرح یوسفی، ص ۶۶)

1 در متن یوسفی یکدیگرند.

تعلیقات

*صفحه ۱- آنچه مولوی در اینجا مطرح کرده است با قرآن کریم سازگار است. در آیۀ ۶۸ سورۀ نحل آمده است که «و اوحی ربّکَ إلی النحلِ ان اتخذی من الجبال بیوتا» و آیه‌های علّم الإنسان و علّم آدم در قرآن کریم. آیه‌های ۵ علق و ۳۱ بقره آمده است.

* صفحه ۱۲- این دو بیت شعر مشهور که کاملاً با احوال مولوی و مثنوی سازگار است از حافظه نقل شد و جستجو برای یافتن شاعر و محل ضبط آن به نتیجه نرسید. به احتمال قریب به یقین از اقبال لاهوری است.

*صفحه ۲۹- حلال شمردن صید سگان معلّم بر اساس آیۀ ششم از سورۀ مائده است: «یسئلونک ماذا احّل لهم،قل احلّ لکم الطیبات و ما علّمکم من الجوارح مکلّبین تعلّمونهّن ممّا علّمکم الله. فکلوا ممّا امسکن علیکم...»(مائده/۶)

*صفحه ۵۹ - علم هیأت: هیأت علمی است که بدان اشکال افلاک و مساحت کرۀ زمین دریافته شود. نیز گفته‌اند که علمی است که به وسیلۀ آن حالات اجرام بسیطۀ علوی (آسمانی) و سفلی (زمینی) و حرکات افلاک و کواکب و مقادیر آنها مشخص شود. (کشاف اصطلاحات، ج۱، ص ۴۷)

* صفحه ۵۹- نارنجات: یعنی نیرنگ‌ها، زیرا نارنج معرب نیرنگ است، مراد از علم نارنجات دانش و فنی است که با فراگرفتن آن، کارهای عجیب و شگفت‌آوری می‌کنند. بدان صناعة الحیل و یا علم الحیل نیز می‌گویند. البته از سحر خیلی ساده‌تر و نازل‌تر است و چیزی در حد شعبده‌بازی است. برخی به غلط شعبده‌بازی و صناعةالحیل را سحر و جادو می‌نامند، در حالی که سحر فنی است بس مشکل. (کریم زمانی، ج۵، ص۲۷۶۲)

- **سحر**: جالب است که مولوی سحر را نیز جزو علوم به حساب آورده است. در حالی که جادویی کردن به معنی فریفتن است و ربودن عقل کسی به گفتار یا با نگاه.

* صفحه ۶۳ - عارف و صوفی «از لحاظ معنی و اصطلاح تفاوت‌هایی دارند، به این معنی که تصوف روش و طریقه زاهدانه‌ای است بر اساس مبانی شرع و تزکیهٔ نفس و اعراض از دنیا، برای وصول به حق و سیر به طرف کمال، اما عرفان یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود.» پس عارف مقام بالاتر و والاتری از صوفی دارد و هر عارفی صوفی است، اما هر صوفیی عارف نیست.»(مبانی عرفان و تصوف، ص ۸)

* صفحه ۱۳۶- به اعتقاد بعضی از مفسران «ماهیت هر چیز همان است که پیش از تحقق در عالم صورت، در علم ازلی حق وجود داشته است. سِرِّسرِّ ماهیت، علم ازلی حق یا ذات حق است. (استعلامی، ج۳، ص ۳۷۸)

*- باید توجه داشت که وقتی در قرن‌های گذشته از علم و عمل یا دانش‌های عملی سخن گفته می‌شد، با آنچه امروزه دربارهٔ علوم عملی و نظری گفته می‌شود، بسیار متفاوت است. در گذشته منظور از علوم عملی بیشتر دانش‌هایی مثل وظایف شرعی و دینی یا در عرفان شناخت مراحل و مسائل سیر و سلوک و عمل کردن به مقتضای آنها، موردنظر بوده اما امروز منظور از علوم عملی، بیشتر آن دانش‌هایی است که دانستن آنها در انواع کارهای عملی، از کشاورزی گرفته تا صنعت و معدن و تکنولوژی و الکترونیک و ساخت و ساز و توسعه آنها به کار انسان می‌آید. یعنی علوم عملی در گذشته بیشتر در اعمال و رفتار کاربرد داشت و امروز در کارکرد و ساخت و ساز.

فهرست اشخاص

ک

ل

م

فهرست کتابها

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم.**

۲. **احادیث مثنوی**. فروزانفر، بدیع‌الزمان. تهـران: امیرکبیـر، چـاپ چهـارم، ۱۳۶۶.

۳. **احیاءالعلوم**. غزالی، ابوحامد. ترجمه مؤیدالـدین محمـد خـوارزمی، بـه کوشش حسین خدیوجم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۴. **ارزش میراث صوفیه**. زرین‌کوب، عبدالحسین. تهـران: امیرکبیـر، چـاپ ششم، ۱۳۶۹.

۵. **اسرارالتوحید**. محمد بن منور. تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، چاپ دوم، ۱۳۶۷.

۶. **اسرارنامه**. فریدالدین عطار. تصحیح سیدصادق گـوهرین، تهـران: صـفی علیشاه، ۱۳۳۸.

۷. **اشارات و تنبیهات**. شیخ رئیس ابوعلی‌سینا، با مقدمه و حواشی احـسان یارشاطر، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲.

۸. **الانسان‌الکامل**. نسفی، عزیزالدین. تصحیح ماریژان موله، ۱۳۵۰.

۹. **بحارالانوار**. مجلسی، محمدباقر. لبنان، بیروت: دارالاحیاء التـراث‌العربـی، ۱۴۰۳ هـ و ۱۹۸۳ م.

۱۰. **بحث در آثار و افکار و احوال حافظ**. غنی، قاسم. تهـران: زوار، چـاپ پنجم، ۱۳۶۹.

۱۱. **تذکره‌الاولیاء.** عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. بـه کوشـش نیکلـسون، تهران: صفی علیشاه، چاپ دوم، ۱۳۷۴.

۱۲. **ترجمه رسالهٔ قشیریه.** فروزانفر، بدیع‌الزمان. تهـران: علمـی و فرهنگـی، چاپ دوم، ۱۳۶۱.

۱۳. **ترجمه لمعه.** شهید اول، ترجمـه دکتـر علیرضـا فـیض و علـی مهـذّب، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

۱۴. **تصحیح ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه.** فروزانفر، بـدیع‌الزمـان. تهـران: علمـی و فرهنگی، چاپ دوم،۱۳۶۱.

۱۵. **التعریفات.** الجرجانی، علی بن محمدالشریف مکتبه لبنان، بیروت: سـاحه ریاض الصلح، ۱۹۶۹.

۱۶. **تعلیقات مثنوی معنوی.** استعلامی، محمـد. تهـران: کتـاب‌فروشـی زوار، چاپ اول، ۱۳۶۳.

۱۷. **تهافت الفلاسفه.** غزالی، ابوحامد محمد. ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: جامی، چاپ نخست، ۱۳۸۲.

۱۸. **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار.** آملی، شیخ سیدحیدر. بـا تـصحیح و مقدمـهٔ هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: علمی و فرهنگـی و انجمـن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ اول، ۱۳۴۷.

۱۹. **جامع‌الصغیر.** سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر. بیروت: دارالفکـر، چـاپ اول، ۱۴۰۱ هـ ق.

۲۰. **جستجو در تصوف**. زرین‌کوب، عبدالحسین. تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۷.

۲۱. **حدیقه‌الحقیقه**. سنایی غزنوی، مجدود. به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، بی‌تا.

۲۲. **دیوان اشعار**. شمس‌الدین محمد حافظ. تصحیح غنی و قزوینی، به کوشش ع.جربزه‌دار، تهران: اساطیر.

۲۳. **دیوان اشعار**. سنایی غزنوی، مجدود. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: زوار، چاپ اول، بی‌تا.

۲۴. **زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی**. فروزانفر، بدیع‌الزمان. تهران: زوار، چاپ پنجم، ۱۳۶۶.

۲۵. **سرّ نی**. زرین‌کوب، عبدالحسین. تهران: علمی، چاپ نهم، ۱۳۸۱.

۲۶. **شرح جامع مثنوی معنوی**. زمانی، کریم. انتشارات اطلاعات، چاپ بیستم، ۱۳۸۵.

۲۷. **شرح غررالحکم و دررالکلم**. جمال‌الدین محمد خوارزمی. میرجلال‌الدین حسینی(محدث) ارموی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

۲۸. **شرح گلشن‌راز**. لاهیجی، شیخ محمد. تهران: کتاب‌فروشی محمدی، چاپ سوم، ۱۳۶۶.

۲۹. **شرح مثنوی شریف**. فروزانفر، بدیع‌الزمان. تهران: زوار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.

۳۰. **فرار از مدرسه**. زرین‌کوب، عبدالحسین. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۵۶.

۳۱. **فیه ما فیه**. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۰.

۳۲. **کتابشناسی مولوی**. صدیق بهزادی، ماندانا. چاپ و تجدیدنظر شده، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.

۳۳. **کشاف اصطلاحات الفنون**. تهانوی، مولوی محمد بن علی بن علی. تصحیح مولوی محمد وجیه و دیگران، کلکته ۱۸۶۲، افست استانبول، ۱۴۰۴ هـ ۱۹۸۴ م.

۳۴. **کشف المحجوب**. هجویری، علی بن عثمان. تصحیح ژوکوفسکی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶.

۳۵. **کشف‌الابیات مثنوی**. شریعت، محمدجواد. اصفهان: کمال، چاپ اول، ۱۳۶۳.

۳۶. **کلیات سعدی**. سعدی، مصلح‌الدین. به اهتمام محمد علی فروغی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۳.

۳۷. **کیمیای سعادت**. غزالی، ابوحامد. تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۳.

۳۸. **گلستان**. سعدی، مصلح‌الدین. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۸.

۳۹. **گلستان**. سعدی، مصلح‌الدین. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، چاپ نخست، ۱۳۶۸.

۴۰. **لغت‌نامه**. دهخدا، علی‌اکبر. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، دورهٔ جدید، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۳۷.

۴۱. **مثنوی معنوی**. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. به همت رینولد نیکلسون، تهران: مولی، چاپ چهارم، ۱۳۶۵.

۴۲. **مجالس سبعه**. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. تصحیح هـ سبحانی، تهران: کیهان، چاپ اول، ۱۳۶۵.

۴۳. **مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن**. طبرسی، شیخ ابی علی‌الفضل بن‌الحسن. چاپخانهٔ دارالمعرفه بیروت، تهران: افست ناصرخسرو، ۱۳۶۵.

۴۴. **مخزن‌الاسرار**. نظامی، جمال‌الدین الیاس. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران: علمی، چاپ سوم، ۱۳۴۳.

۴۵. **مرصادالعباد**. نجم‌الدین رازی. به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۶.

۴۶. **مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه**. عزالدین کاشانی، محمدبن علی. تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سنایی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.

۴۷. **مصیبت‌نامه**. فریدالدین عطار. تصحیح دکتر نورانی وصال، تهران: زوار، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.

۴۸. **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**. عبدالباقی، محمدفؤاد. قاهره: مطبعه دارالکتب المصریه، ۱۳۶۴هـ ق.

۴۹. **مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف**. سجادی، سیدضیاءالدین. تهران: سمت، ۱۳۷۲.

۵۰. **مولوی‌نامه**. همایی، جلال‌الدین. موسسه نشر هما، چاپ ششم،۱۳۶۶.

۵۱. **میناگر عشق**. زمانی، کریم. تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۵۲. **نفایس الفنون و عرایس العیون**. آملی، محمدبن محمود. کتابفروشی معرفت شیراز، بی‌تا.

۵۳. **هفت پیکر**. نظامی گنجوی، شرح و تصحیح حسن وحید دستگردی، مؤسسه مطبوعاتی علمی، تهران، بی تا.

McGill University
Montreal-Canada

University of Tehran
Tehran-Iran

Knowledge and wisdom as seen by Moulavi

By

Mohammad Hossien Karami

Tehran 2011

Center of Excelence for Research on Philosophical and Mystical Texts Isfahan University

Series of Texts and Studies On Mysticism (2)

Under the Supervision

of

M.Mohaghegh

S.Ali Asqar Mir Bâgherifard

Tehran 2011

In the Name of God

**To Commemorate the 42nd Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran - McGill University
on January 4,1969**

The Institute of Islamic Studies

McGill University
Montreal-Canada

University of Tehran
Tehran-Iran

Knowledge and wisdom as seen by Maulavi

By

Mohammad Hossein Karami

Tehran 2011